Curzio Nitoglia

COMENTARIO a las XXIV TESIS del TOMISMO

Para ayudar a los jóvenes a convertirse en verdaderos hombres

CURZIO NITOGLIA

COMENTARIO A LAS XXIV TESIS DEL TOMISMO

2018

I N D I C E

INTRODUCCIÓN 4

METAFÍSICA TOMISTA 13

De la I a la VII TESIS 13

PRIMERA TESIS 13
La potencia y el acto. 13
SEGUNDA TESIS 16
Acto puro y acto mixto 16
TERCERA TESIS 21
Ser y esencia 21
CUARTA TESIS 26
El ente, el ser y la analogía 26
QUINTO TESIS 41
La sustancia y el accidente 41
SEXTA TESIS 46
La relación 46
SÉPTIMA TESIS 50
La criatura espiritual 50

LA COSMOLOGÍA TOMISTA 53

De la VIII a la XII TESIS 53

OCTAVA TESIS 53
Materia y forma 53
NOVENA TESIS 57
Materia y forma no tienen el ser por sí mismas 57

DÉCIMA TESIS 59
La cantidad 59
UNDÉCIMA TESIS 61
El principio de individuación. 61
DUODÉCIMA TESIS 67
Cantidad y lugar 67

LA PSICOLOGÍA RACIONAL TOMÍSTICA 72

De la XIII a la XXI TESIS 72

DÉCIMO TERCERA TESIS 72
El alma como principio de la vida 72

PSICOLOGÍA TOMISTA 83

TESIS XIV A XXI 83

DECIMOCUARTA TESIS 83
El alma vegetativa y psíquica 83
DECIMOQUINTA TESIS 93
El alma humana 93
DECIMOSEXTA TESIS 99
La unión del alma con el cuerpo 99
DÉCIMO SÉPTIMA TESIS 106
Las facultades orgánicas y espirituales del compuesto humano 106
DECIMO OCTAVA TESIS 111
El objeto del conocimiento humano. 111
DECIMONOVENA TESIS 124
El origen de las ideas racionales 124
VIGÉSIMA TESIS 134
La forma de saber del hombre. 134
VIGESIMOPRIMERA TESIS 149
INTELECTO Y VOLUNTAD 149

TEOLOGÍA NATURAL TOMISTA 166

XXII a XXIV TESIS 166

VIGESIMOSEGUNDA TESIS 166
La existencia de Dios 166
VIGÉSIMA TERCERA TESIS 177
La Esencia de Dios 177
VIGESIMOCUARTA TESIS 194
La relación de Dios con el mundo. 194
EPÍLOGO 205
FUNDAMENTO Y CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA TOMISTA 205
RESUMIENDO 228

INTRODUCCIÓN

La Iglesia ha querido que las auténticas Tesis de la filosofía tomista se recogieran en una especie de "Syllabus". Las "XXIV Tesis del Tomismo", compuestas por el P. Guido Mattiussi y aprobadas por el Magisterio eclesiástico (San Pío X y Benedicto XV), contienen lo esencial de la genuina doctrina tomista. Para ayudar sobre todo a los jóvenes, desorientados por el relativismo filosófico que se enseña en las escuelas, voy a comentar brevemente las XXIV Tesis, una por una. Remito a los comentarios clásicos de P. G. Mattiussi, Roma, Gregoriana, 1917, y de P. E. Hugon (en francés), París, Tequi, 1922, para quienes deseen profundizar en lo escrito en este "silabario".

Los que deseen profundizar en el tomismo pueden adquirir la "Summa Theologiae" en Edizioni Studio Domenicano de Bolonia, de dos tipos: la primera consiste en la traducción italiana con notas en 6 volúmenes, que puede completarse con la *Summa Theologiae* en latín de Edizioni Paulinas en un solo volumen o con la de la BAC de Madrid en 6 volúmenes; la segunda es una rica y magistral colección en 36 volúmenes con textos latinos e italianos, enriquecida con introducciones específicas y diversas notas editadas por los dominicos italianos, bajo la dirección de fr. Tito Sante Centi († 18 de mayo de 2011). Un manual de filosofía tomista en italiano todavía en el mercado, compuesto de manera científica y seria es: Sofia Vanni-Ro-

vighi, *Elementi di Filosofia*, Brescia, Editrice La Scuola, 1962, 3 volúmenes; excelente para la filosofía es el *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 1991.

LA VERDADERA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO SE ENCUENTRA EN LAS XXIV TESIS DEL TOMISMO

El Magisterio de la Iglesia, en la *Carta al General de los Franciscanos* de LEÓN XIII, del 13 de diciembre de 1885, en la que aplicaba los principios de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) al caso concreto de la enseñanza del tomismo también entre todas las demás órdenes religiosas (con particular referencia a los hijos de San Francisco) y el clero secular, afirma: "*Apartarse de la doctrina del Doctor Angélico* es cosa *contraria a Nuestra voluntad* y, al mismo tiempo, *está lleno de peligros*. [...]. Los que quieran ser verdaderos filósofos, y los religiosos sobre todo tienen el *deber* de serlo, deben poner las bases y fundamentos de su doctrina en Santo Tomás de Aquino" ([1]).

[1] Los mejores manuales de filosofía y teología tomistas son los siguientes: **Filosofía**: EDUARD HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae* 3 vols., París; F. MAQUART, *Elementa philosophiae,* 4 vols., París; C. BOYER, *Cursus philosophiae,* 2 vols, París; N. DEI PRADO, *De veritate fondamentali philosophiae christianae,* Friburgo; G. MATTIUSSI, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso,* Roma; BATTISTA MONDIN, *Filosofia sistematica,* 6 vols., ESD, Bolonia; SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia,* 3 vols., Brescia, La Scuola. Las "Edizioni Verbo Incarnato" de Segni (Roma) reeditan las obras completas de CORNELIO FABRO, los fundamentales son: *La nozione metafisica di partecipazione,* 1939; *Partecipazione e causalità,* 1961; *Introduzione*

Con la promulgación del *motu proprio "Doctoris Angelici"* del 29 de junio de 1914, San Pío X impuso a las facultades de teología la *Summa Theologiae* de Santo Tomás como texto escolar, bajo pena de invalidar sus grados académicos. El Papa Sarto recordó la obligación de enseñar los principios fundamentales y las tesis más destacadas del tomismo *("principia et pronuntiata majora"*) ([2]). En el invierno de 1914, SAN PÍO X encargó al padre jesuita GUIDO MATTIUSSI "precisar el pensamiento de Santo Tomás sobre las cuestiones más graves en materia filosófica, y condensarlas en unas pocas afirmaciones claras e inequívocas" ([3]). También participó en el trabajo monseñor GIUSEPPE BIAGIOLI, profesor de teología dogmática en el

---

all"ateismo moderno, 1964; *L"uomo e il rischio di Dio,* 1967; *Introduzione a S. Tommaso,* 1983. **Teologia dogmatica**: E. HUGON, *Tractatus dogmatici,* 3 vol., París; V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica,* 4 vol., Bilbao; L. OTT, *Compendio di Teologia dogmatica,* Marietti, Turín; B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dogmatica,* 3 vol., Paoline; G. CASALI, *Somma di Teologia dogmatica,* Lucca; P. PARENTE-A. PIOLANTI-S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia dommatica,* Roma, Studium, 1957. **Apologetica**: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione,* 2 vol., Roma; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi,* Madrid; A. LANG, *Compendio di apologetica,* Marietti, Turín. **Teologia morale**: B.M. MERKELBACH, *Summa Theologiae moralis,* 4 vol., París; D. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis,* 3 vol., Firburgo; F. ROBERTI-P. PALAZZINI, *Dizionario di Teologia morale,* Roma, Studium, 2 vol.; E JONE, *Compendio di Teologia morale,* Marietti, Turín. **Teologia ascetica e mistica**: ANTONIO ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana,* Paoline, 1960; A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica,* Roma, Desclée, 1928; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore,* Roma-Monopoli, Edizioni Vivere in, 1988, 4 vol.

[2] *Acta Apostolicae Sedis*, 1914, pág. 338

[3] TITO SANTE CENTI, *Introduzione generale alla Somma Teologica,* Firenze, Salani, 1949, vol. I, *Le XXIV Tesi*, pág. 269

seminario de Fiesole ([4]). En el verano de 1914, el Card. LORENZELLI, Prefecto de la "S. Congregación de los Estudios", presentó las XXIV Tesis agrupadas por Mattiussi y Biagioli a San Pío X, que las aprobó el 27 de julio de 1914. BENEDICTO XV encargó a don Mattiussi un "Comentario a las XXIV Tesis" en *La Civiltà Cattolica,* que fue publicado en Roma por la Editorial Gregoriana en 1917. El 7 de marzo de 1916, la "S. Congregación de los Estudios" en nombre del Papa Benedicto XV dictaminó que "Todas las Tesis XXIV *expresan la genuina doctrina de Santo Tomás* y se proponen como *normas directivas seguras* (*tutae*)" ([5]). Sin embargo, "el Papa, aunque insistía en que "todas las Tesis de la doctrina de Santo Tomás deben ser propuestas como normas directivas seguras", *no* imponía el deber de abrazarlas con *asentimiento interno*".

Evidentemente, Benedicto XV *no* quiso dar a las XXIV Tesis un valor dogmático, sino de *alta importancia disciplinar* [...], como *doctrina preferida de la Iglesia* ([6]). El Magisterio eclesiástico con el Papa Benedicto XV, el 7 de marzo de 1917, decidió que «las XXIV Tesis debían ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual. [...] En 1917 el 'CIC' en el canon 1366 § 2 decía: 'El método, los principios y la doctrina de Santo Tomás deben seguirse santamente o con respeto religioso'. Entre las fuentes indicadas el 'Codex' menciona el 'Decreto de aprobación de las XXIV Tesis'» ([7]). También el Papa GIACOMO DELLA CHIESA en la Encíclica *Fausto*

---

[4] P. DE TÖTH, *Luci e splendori di sacerdozio, magistero e apostolato di mons. Dottor Giuseppe Biagioli* [Luces y esplendores del sacerdocio, enseñanza y apostolado de Mons. Doctor Giuseppe Biagioli - ndt], Fiesole, 1938.

[5] *AAS*, 1916, pág. 157.

[6] TITO SANTE CENTI († 19 mayo 2011), *Introduzione generale alla Somma Teologica,* Firenze, Salani, 1949, vol. I, *Le XXIV Tesi*, pág. 271.

[7] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 400.

appetente die (29 de junio de 1921) enseña: «La Iglesia ha establecido que la doctrina de Santo Tomás es también su propia doctrina *("Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam esse edixit"*)». PÍO XI en su encíclica *Studiorum ducem* (1923) reiteró la enseñanza de las encíclicas de León XIII, San Pío X y Benedicto XV. Así pues, si por un acto de extrema bondad la Iglesia permite o tolera la enseñanza del escotismo y del suarezismo, es seguro que su doctrina es la de Santo Tomás: *"Ecclesia edixit doctrinam Thomae esse suam"* (BENEDICTO XV, *Fausto appetente die*, 1921).

El contenido de las XXIV Tesis del Tomismo

La *1ª* de las Tesis enseña la distinción real entre acto/potencia ([8]), la *2ª* y *6ª* la distinción entre esencia y ser. La distinción entre potencia/acto, esencia/ser es una verdad autoevidente y necesaria, que descansa en el principio per se conocido de identidad y no contradicción (potencia = potencia, acto = acto, potencia ≠ acto). Negar explícitamente esta Tesis es negar implícitamente también el primero de los principios per se conocidos y evidentes *quoad omnes* [para todos – nota del traductor, en adelante, ndt]. «La potencia no es el acto, por imperfecto que se le suponga (como pensaban Escoto y Suárez). Si la potencia fuera un acto imperfecto, no se distinguiría realmente del acto. Esta es la dirección tomada por Escoto y Suárez. [...]. La esencia finita o potencia no es su ser o acto, y se distingue verdaderamente de él. Sólo Dios, como "Acto puro de toda potencia", es su Ser, Él es el *Ipsum Esse Subsistens* [Ser Subsistente por sí mismo – ndt]. [...]. La poten-

[8] Cfr. Aristoteles, *Metafisica* 1046a, 11-12; *ib*., 1048b, 1-2; *ib*., 1049b, 24-25; *ib*., 1058b, 8-10; *Fisica*, III, 3. S. TOMMASO D'AQUINO, *De Substantiis separatis*, cáp. IX, n. 98; *I Sent.*, XXXVII, 1, 1, sol.; *S. Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3

cia obediencial es pasiva y no activa, de lo contrario sería natural y sobrenatural al mismo tiempo. [...]. Se explica entonces cómo la 'Santa Congregación de los Estudios' declaró respecto a las XXIV Tesis: 'se proponen como reglas seguras de dirección intelectual y doctrinal'» ([9]).

La *4ª Tesis* enseña la analogía (de proporcionalidad y atribución) del ser contra la univocidad enseñada por Escoto.

La *18ª Tesis* enseña que el objeto propio del conocimiento humano es la *quidditas intelligibilis rei sensibilis; la esencia inteligible de la cosa sensible*, ([10]) mientras que Escoto enseña que es el ser común o genérico. Así vemos que en muchos puntos esenciales de la metafísica el Magisterio eclesiástico recomienda a Santo Tomás y se aparta implícitamente de Escoto y de Suárez, el cual intentó una conciliación o sistema sincretista entre Aquino y Escoto.

La *23ª Tesis* tomista enseña la distinción real entre esencia y ser ([11]) (remontándose al *yo*, que distingue realmente potencia y acto) y llega a la conclusión de que *"in solo Deo essentia et esse sunt idem"* [solo en Dios

---

[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., págs. 402-406.

[10] S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2; I, q. 12, a. 4; I, q. 84, a. 7; *C. Gent*., I, 65; *C. Gent*., II, 77; *I Sent*., d. 3, q. 1, a. 1, ob. 3.

[11] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Milán, Vita e Pensiero, 1939; ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso,* Turín, SEI, 1961.

esencia y ser son lo mismo - ndt] ([12]). Ahora bien, las criaturas están realmente compuestas de esencia/potencia ([13]) y de ser/acto, son sustancialmente diferentes del "Acto puro" de toda potencia, "Ser por su esencia", es decir, Dios. La *24ª* y última proposición de las *XXIV Tesis del Tomismo* enseña: "Ningún agente creado influye en el ser de ningún efecto excepto en virtud de una *moción recibida de la causa primera"*. Es decir, el hombre no puede producir un acto bueno si antes no ha sido movido por la causa primera, que es Dios. Es la última conclusión de la *Primera* de las *XXIV Tesis del Tomismo,* que distingue la potencia del acto y afirma que la potencia no pasa al acto por sí misma, sino sólo si es "pre-movida" por un ente ya en acto. Así como las *3ª y 6ª Tesis,* que enseñan la distinción real de esencia y ser en los entes creados. Mientras que sólo Dios es su mismo ser y obrar, el ente creado no puede obrar por sí mismo, ya que recibe el ser y el obrar *ab alio,* o sea, de Dios, y debe ser creado, conservado en el ser y pre-movido por Él.

Las consecuencias de apartarse de

la metafísica tomista

[12] "Todo ente está compuesto de potencia y acto. Por lo tanto, todo lo que existe es acto puro de toda potencia", o está necesariamente "compuesto de potencia y acto', como de los primeros co-principios intrínsecos". *S. Th.*, I, q. 42, a. 2, ad 3; ibíd., I, q. 5, a. 1, ad 1; *II Sent*., XXXVII, 1, sol.; *S. Th*., I, q. 29, a. 2; *C. G*., I, 43; ibíd., 43; *De sub. Sep*., cap. VIII; *In IV Metaph*. lect. II, n. 588; *Quodl*., XII, 5, 1; *I Sent*., XIX, 2, 2; *De ver*., XXVII, 1, ad 8; *In de Hebdom.*, II, nos 33-34.

[13] S. TOMMASO D'AQUINO, *C. G.*, II, 53-54; *De Sub*. *sep*., c. 1; *III Sent*., d. 1, q. 1, a. 3, ad 4; *IV Sent*., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1; *De Pot*., q. 14, a. 10, ad 2.

Alejarse de la metafísica del ser como *actus ultimus omnium essentiarum* entraña un grave peligro de *conclusiones desastrosas*. «El más pequeño error sobre las primeras nociones del ser, etc., produce *consecuencias incalculables*, como recordaba SAN PÍO X, citando estas palabras de Santo Tomás: *'Parvus error in principio, magnus est in fine'*. Si se rechaza la primera de las XXIV Tesis, todas las demás pierden su valor» ([14]). Se comprende entonces por qué SAN PÍO X enseña en *Pascendi* (8 de septiembre de 1907) y en la antimodernista *Sacrorum Antistitum* (1 de septiembre de 1910): «Amonestamos a los profesores de filosofía y teología que tengan buen cuidado con esto: *apartarse siquiera un poco del Aquinate, especialmente en metafísica, entraña grave peligro*. El tomismo es la doctrina preferida de la Iglesia y Santo Tomás es el *Doctor Común* u *Oficial* de la misma, pero la Iglesia no impide que se enseñen otros sistemas filosóficos que no son explícitamente heterodoxos (escotismo y suarezismo), aunque advierte contra las peligrosas conclusiones que se pueden sacar de ellos: "Por encima de todos los experimentos infructuosos (de apertura a la modernidad) la Iglesia sigue su propio camino y nos recuerda poco a poco lo que realmente nos ayuda a no apartarnos de él. Así lo hizo al aprobar las XXIV Tesis. Si *los problemas del momento* (la *nouvelle théologie*) son cada vez más graves, *es una razón para volver a estudiar y comprender la verdadera doctrina de Santo Tomás* sobre el ser, la verdad y el valor de los primeros principios a partir de los cuales podemos trazar con certeza la existencia de Dios. [...]. Estos son los principios rectores del pensamiento y de la vida moral, *tanto más necesarios cuanto que las condiciones de la existencia humana se hacen más difíciles* y exigen certezas más firmes" ([15]).

---

[14] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., pág. 408.

[15] R. GARRIGOU -LAGRANGE, *La sintesi tomistica,* cit., pág. 411.

METAFÍSICA TOMISTA

De la I a la VII TESIS

PRIMERA TESIS

La potencia y el acto.

"Todo ente está compuesto de potencia y acto, de modo que todo lo que existe es acto puro de cada potencia, o está necesariamente compuesto de potencia y acto como por dos co-principios intrínsecos". ([16])

La experiencia y el sentido común o la sana razón nos atestiguan que hay entes que ya existen en acto y otros que pueden existir, pero aún no existen en acto. Ahora bien, lo que puede ser (capacidad de ser) es potencia, mientras que lo que ya existe es acto. Por ejemplo, el recién nacido es potencialmente un hombre, aún no es un hombre en realidad, lo será cuando tenga alrededor de 18 a 20 años. El mármol puede convertirse en estatua,

[16] Cfr. S. *Th.*, I, q. 77, a. 1; *Comm. In Metaph.*, lib. VII, lect. 1; lib. IX, lect. 1 y 9.

pero no lo es en realidad, sino sólo potencialmente. Potencia y acto son correlativos, es decir, se definen entre sí. Potencia expresa capacidad de recibir el acto o de convertirse en un ente existente en acto. Acto significa perfección, que colma la capacidad de la potencia y la hace llegar al acto. La potencia puede ser activa: la capacidad de dar (por ejemplo, el ojo tiene la capacidad de ver si lo abro) o pasiva: la capacidad de recibir o perder (la madera tiene la capacidad de recibir la forma de una estatua o convertirse en serrín). El acto expresa perfección y la potencia imperfección. Por tanto, Dios es sólo Acto, o más aún "Acto puro" de cualquier potencia o imperfección. Mientras que toda criatura está compuesta de potencia y acto o "acto mezclado con potencia", incluso el Ángel, que tiene una esencia, que es distinta del ser o la recibe por participación del Ser por esencia que es Dios. Por tanto, en Dios hay no hay devenir ni llegar a ser, sino que Él es el Motor inmóvil, *Actus irreceptus et irreceptivus* [Acto no recibido o irreceptivo – ndt], Acto que no se recibe en ningún otro (como, por ejemplo, el alma se recibe en el cuerpo) y que no recibe nada (como, por el contrario, la esencia) del Ángel recibe su ser de Dios), que está fuera de Sí mismo. Dios es *Esse ipsum subsistens* o *Aseitas*, es decir, Ser *a se ipso* [por sí mismo – ndt] y no *ab alio* [por otro – ndt]. Él es ilimitado e infinito. La potencia expresa lo que recibe o lo que es movido /perfeccionado, mientras que el acto expresa lo que da, perfecciona y mueve. Ahora bien, el movimiento es un hecho real, que observamos a cada momento: el niño que crece y se hace hombre, el hombre que envejece y muere, así el grano de trigo, la hierba, el embrión, el sol, el agua de los ríos. ... La distinción real entre potencia y acto no es una teoría inventada en la mesa de estudio por un intelectual, sino algo real, notado por primera vez por Aristóteles y perfeccionado por Santo Tomás con la analogía entre potencia/acto, esencia/ser. Si no hubiera acto y potencia no habría movimiento ni paso de potencia a acto. Entonces, el movimiento

existe y es captado por nuestros sentidos (*"sensu constat"*), por lo tanto, el ente está verdaderamente compuesto de acto y potencia. ([17])

[17] Cfr. S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 77, a. 1; ibíd, q. 25, a. 1; *Metaph.*, Lib., VII, lect. 1 e 9.

SEGUNDA TESIS

Acto puro y acto mixto

«El acto como perfección está limitado por la potencia, que es la capacidad de recibir la perfección». ([18])

El acto expresa perfección, la potencia imperfección. El acto es "activo" y perfecciona o realiza la potencia, que es "pasiva" y se perfecciona con el acto. Por lo tanto, existe una cierta analogía o similitud entre acto/forma/ser por un lado y potencia/materia/esencia por el otro. De hecho, la forma perfecciona o "informa" la materia y el ser da la perfección última a la esencia haciéndola existir en acto (el ente es una esencia que tiene o recibe al ser por participación). La potencia expresa capacidad pasiva para recibir el acto. Sin embargo, también existe la "potencia activa" o capacidad de dar algo (por ejemplo, el ojo tiene la capacidad activa de ver y es potencia activa; mientras que la madera tiene la capacidad pasiva de recibir la forma de una estatua, silla o mesa). Cuando hablamos de potencia sin añadir nada, nos referimos a la potencia pasiva. Si queremos hablar de potencia activa debemos especificarla. El acto habla de perfección, realización o "actualización" de la potencia. Por tanto, el *Acto puro de toda potencia* es la perfección misma subsistente en sí misma, es decir, Dios. Dado que la perfección

[18] Cfr. *Summa contra Gentiles,* lib. I, cap. 43; *1 Sent*., dist. 43, q. 2; *S. Th.*, I, q. 7, a. 1 e 2.

última o más perfecta de todas las demás perfecciones (actos, formas, esencias) es el ser *("actualitas omnium actuum"*), Dios es *in primis* [lo primero de todo, ante todo – ndt] el Ser mismo por esencia. *"Solus Deus est suum Esse"*. Dios no tiene ni recibe el ser por participación, sino que es el Ser mismo por esencia, mientras que las criaturas (desde el Ángel hasta el mineral) reciben o tienen el ser por participación (ver Santo Tomás, *Somma Theologica*, parte I, pregunta 7, artículos 1-2; *Suma contra los gentiles*, libro I, capítulo 43). Este *concepto de "participación"*, sublimado y perfectamente completado por Santo Tomás, se encuentra ya en Platón. De hecho, para Platón el mundo sensible, el ente creado (o "por participación") participa del Hiperuranio ["lugar más allá de los cielos" –ndt] o Mundo de las Ideas (Ente por esencia). S. Tomás toma prestado de Platón y no sólo de Aristóteles (como pretenden algunos, que ven en Angelicus un simple comentarista de Aristóteles) el concepto de participación (*Ens per essentiam et ens per participaem*). Platón se detiene en las Ideas puras, Aristóteles va más allá y llega a la sustancia o esencia de las cosas, pero se detiene allí. Santo Tomás eleva a Aristóteles con el concepto profundo del ser como acto último de toda esencia *("ultima perfectio omnium perfectum", "actualitas omnium actuum", "actus ultimus omnium formarum seu essentiarum"*) y Platón con el concepto de ser por participación o creado y Ente por esencia o Infinito e Increado. Además, Tomás de Aquino *corrige la excesiva devaluación del mundo creado* en Platón, quien enseñaba que el verdadero mundo o la verdadera realidad es sólo el Hiperuranio, mundo de las Ideas o del Ser por esencia, mientras que *el mundo físico es sólo una sombra* y además *una cárcel* del Hiperuranio, con la consiguiente devaluación, tendenciosamente gnóstica/maniquea, de la materia, del mundo, de la creación, del cuerpo *("soma/sema"*, es decir, "cuerpo/tumba"). Sin embargo, no se puede negar la presencia de la filosofía de Platón en Tomás de Aquino. De hecho,

la cuarta forma tomista de demostrar la existencia de Dios se basa enteramente en el *concepto de participación* y conduce a la "Primera Causa increada" de todo efecto finito. Por eso el Angélico retomó lo mejor de Platón y Aristóteles, corrigió a Platón a la luz de Aristóteles y perfeccionó a este último con la metafísica del ser como *"actus essendi"* [acto de ser - ndt], superior a la metafísica de la sustancia aristotélica (cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità in san Tommaso d'Aquino*, Turín, Sei, 1939; íd., *Il concetto di partecipazione*, Milán, Vita & Pensiero, 1961). El corazón de la metafísica tomista está formado por estos dos grandes principios de los que derivan todos los demás: **1**°) el ser como *actus essendi* o perfección última de toda esencia; **2**°) el *Ente per essenza* (que es su propio Ser por su naturaleza o esencia) y el ser por participación (que tiene o recibe el ser y no es su propio ser). El Acto puro no tiene límite alguno de potencia o imperfección. Por tanto, es Infinito y siendo Infinito es necesariamente Único (contra el politeísmo), porque si hubiera dos "infinitos" realmente distintos, uno de ellos tendría que carecer de la cualidad o perfección que tiene el otro para poder distinguirse de él; de lo contrario serían uno. La teoría del politeísmo o de los dos "infinitos" es absolutamente contradictoria, ya que a uno de los dos "infinitos" le debería faltar algo y por tanto ser finito y limitado. El Doctor Común es lapidario: "por el hecho mismo de que el Acto es puro, sólo puede ser Ilimitado, Infinito y Único" (*Summa Theologica*, I Parte, cuestión 11, artículo 3). Como el límite proviene de la potencia, que expresa imperfección, deficiencia, restricción, finitud, *la multiplicidad de los entes* proviene de la potencia. De hecho, Parménides, que aún no conocía la potencia, (para defender el principio especulativo de la identidad, aunque mal formulado: "el ser es el ser, el no-ser *no existe*") afirmó el monismo estático de un *único ser* sin ninguna potencia ni cambio o devenir y también negaba la multiplicidad de entes, lo cual es contrario a la evidencia de los hechos. Él

hacía el siguiente silogismo: “de la nada surge la nada, de un ente en acto no surge un ente en acto puesto que ya existe en acto. Luego *el devenir no existe” (“ex nihilo nihil fit. Ex ente in actu non fit actum, qua iam est in actu. Ergo ipsum fieri est imposibilidad”*). Pero el sentido común nos dice que "contra el hecho no vale el argumento". Todos notamos que hay movimiento, cambio o devenir a nuestro alrededor (la flor que nace, se marchita y muere, el río que fluye...) y hay muchos entes, unas distintas de los otros (Antonio, Marcos, un caballo, un león, un árbol, una piedra). Por tanto, el monismo panteísta y estático de Parménides es falso. Por el contrario, Heráclito (para defender *el hecho* del movimiento) negaba *el principio especulativo y per se conocido* de identidad y afirmaba que sólo existe el devenir (monismo dinámico o evolucionista: existe *un solo único* movimiento perpetuo); todavía no conocía —como Parménides— la noción de potencia y negaba todo ser o sustancia per se subsistente y estable: para él "todo fluye como un río", no hay nada estable. Su razonamiento fue el siguiente: “de la nada no surge nada. Del acto no viene nada, porque ya está en acto. Por tanto, "estar en acto es imposible" *("ex nihilo nihil fit. Ex ente in actu non fit actum quia iam est in actu. Ergo esse non existit").*

Ahora bien, la realidad de los hechos nos muestra que hay muchas sustancias que son estables bajo los accidentes que cambian; el ser que hace que exista o pase de la potencia al acto la esencia, la cual se convierte en ente en acto y no *un único perpetuo movimiento sustancial* sin sustancia o ser que sostiene, apoye o sujete al "movimiento" accidental, aunque las sustancia esté sujeta a cambios accidentales (Juan que envejece, encanece, pierde peso o gana peso, es distinto de Pedro y Pablo). Aristóteles, con la noción de potencia, que es realmente distinta del acto y de la nada, logró conciliar el *principio* teórico del ser y el *hecho* práctico del devenir. Su silogismo explica exactamente *la realidad* de las cosas y la combina con *el*

principio especulativo y evidente de identidad, bien formulado: "el ser es el ser, el ser no es el no-ser, *el no-ser es el no-ser*", es decir, la potencia, que no es el ser en acto, es potencia y *existe en cuanto potencia* (mientras Parménides decía erróneamente: "el no-ser [en acto] *no existe*"). De hecho, gracias a la potencia (que no es la nada, pero tampoco el ser en acto), el Espirigita afirma: "de la nada no viene nada, del ser en acto no viene el acto porque ya está en acto, sino que de la potencia viene el acto, es decir, la potencia pasa al acto. Por lo tanto, el devenir es posible y el ser puro gracias a la potencia" *("ex nihilo nihil fit. Ex ente in actu non fit actum quia iam est in actu. Ex ente in potentia fit actum quia non est in actu. Ergo esse existit et fieri est possibile"*) y reformuló exactamente el principio de identidad: "el ser es ser, el no-ser es no-ser, pero *el ser no es no-ser*" (mientras que Parménides dijo erróneamente: "el no-ser [potencia] *no existe*"). Ahora bien, la potencia es el *"no-ser en acto"* y *existe como algo intermedio entre la nada y el ser en acto perfecto* (por ejemplo, la madera de la estatua que se cincela lentamente no es pura nada, pero tampoco es la estatua acabada; sin embargo, existe mientras el artista la trabaja y tiende al acto perfecto y no al movimiento perpetuo). He aquí la importancia de la distinción real entre potencia y acto, descubierta por Aristóteles y sublimada por Santo Tomás con el perfeccionamiento de la esencia, en la que Aristóteles se había detenido sin llegar al acto de ser (véase Santo Tomás, *De Spiritualibus creaturis*, artículo 8). De esta simple distinción metafísica *inicial* entre potencia y acto deriva virtualmente el término y la cumbre de la metafísica ascendente: la distinción entre Dios y las criaturas y su razón, motivo o "por qué". Lo veremos en la Tercera Tesis del Tomismo.

TERCERA TESIS

Ser y esencia

"En cuanto a la naturaleza del ser, sólo Dios subsiste único y simplicísimo; todos los demás entes que participan del ser tienen una esencia que recibe y limita al ser, y están compuestos de ser y esencia como dos principios realmente distintos entre sí" ([19]).

Esta Tesis es la conclusión obvia de la propia *definición* y *distinción de potencia y acto* (1ª y 2ª Tesis). Una vez demostrado que Dios es *Acto puro de toda potencia*, es evidente que Él es perfección (acto) ilimitada sin imperfección alguna (potencia). Pero como para Santo Tomás *la perfección*

[19] Cfr. *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 38, 52-54; *De ente et essentia*, cap. 5; *Quaest. de Potentia*, a. 4; *De spirit. creaturis*, a. 1; *De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8 ; *Comm. in Boet.*, lectio II; *1 Sent.*, dist., 19, q. 2, a. 2 ; *S. Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 3.

última es el ser ([20]) (y no la esencia como para Aristóteles), Dios es *el Ser por su Esencia: "Ego sum qui sum"; "Jhawèh"* en hebreo, como Él mismo reveló (*Ex*. III, 14). También se le llama *"ipsum Esse subsistens".* Dios no recibe nada de nadie, no es *"ab alio"*, sino que es *"a Se"* o *"Aseitas"*. No es subsistente en sí mismo, como lo es la sustancia, que no es *subsistente in alio* (como el accidente), sino que en sí misma es sujeto de accidentes. Sin embargo, las sustancias finitas reciben el ser *ab Alio,* es decir, de Aquel que es el Ser por su misma naturaleza, es decir, de Dios, que es *Actus irreceptus et irreceptivus,* es decir, no es recibido en ninguna capacidad, potencia, límite, y no recibe ningún otro acto o perfección. *Sólo Dios es el mismo Ser por sí mismo,* mientras que todas las demás criaturas *tienen* ser, lo *reciben* o lo *participan*: son *entes por participación,* mientras que Dios es *el Ente por esencia*. Esta conclusión es la cumbre de la metafísica tomista, la cual es originalísima y supera "infinitamente" (por participación) a la metafísica aristotélica, del mismo modo que el ser como "acto último" supera a la esencia como "acto primero". Santo Tomás como filósofo no es un mero comentarista de Aristóteles, sino que lo supera con la metafísica del ser, la cual perfecciona la metafísica de la sustancia del Estagirita. Por otra parte, el Aquinate, en esta Tercera Tesis, también retoma y sublima la doctrina de Platón sobre la participación del mundo sensible en el mundo de las Formas/Ideas puras (Hiperurano). El Angélico, por tanto, se apoya en los dos gigantes de la metafísica griega (de la sustancia y de la participación) y se eleva a la cumbre de la metafísica escolástica del ser como acto último que perfecciona toda perfección (acto/forma/esencia) y participa del Ser por

[20] *Summa contra Gentiles,* lib. I, capp. 38, 52-54; *De Ente et Essentia,* cap. V; *De potentia,* a. 4; *De Spiritualibus creaturis,* a. 1; *De Veritate,* q. 27, a. 1, ad 8; *Comm. in Boet*., lect., II; *I Sent*., dist. 19, q. 2, a. 2; *S. Th*., I, q. 50, a. 2, ad 3.

esencia, simplicísimo y sin ninguna composición, Causa Primera y Fin Último de todo ser por participación o finito (compuesto de esencia y ser). *Non plus ultra*. Después de Santo Tomás, la razón humana no puede llegar más allá del sistema metafísico de la participación del Ser por esencia por parte de las criaturas. Ciertamente, se puede profundizar en el estudio del tomismo, se pueden sacar conclusiones adaptadas a los problemas de las épocas posteriores, pero su naturaleza es insuperable, ya que ha llegado a la cumbre de la metafísica ascendente (pruebas de la existencia de Dios) y descendente (los Atributos divinos que nos expresan alguna cosa de Su Naturaleza). Dios, no siendo compuesto ni siquiera de esencia y ser (como el ángel), no está supeditado a alguna cosa de otro (de lo contrario sería *ab Alio*), es ilimitado (de lo contrario estaría supeditado a la potencia y limitado por ella), es infinito (de lo contrario carecería de alguna perfección) y por tanto es único (de lo contrario no tendría algo que otro tiene); no existen dos "infinitos": uno limitaría al otro y al otro le faltaría alguna perfección que tiene el primero, es decir, uno de los dos "infinitos" tendría que carecer de algo y por tanto ser finito y limitado, lo cual es una contradicción en los términos. Todas estas propiedades de Dios son la consecuencia de *su Ser por su Esencia*. El Ser es la primera característica de Dios de la que se derivan todos los demás Atributos o Nombres divinos. Su absoluta simplicidad, infinitud, perfección y singularidad se deducen del hecho de que Él es el Ser por Esencia, no compartido, no compuesto. Todas las criaturas, por otro lado, están compuestas al menos de ser y esencia (por ejemplo, el ángel que no tiene cuerpo, pero tiene una esencia finita, siendo una criatura) y, por lo tanto, son finitas, limitadas, imperfectas y múltiples. La multiplicación de la perfección (forma, acto, ser) viene dada por la imperfección que la recibe (materia, potencia, esencia). Por ejemplo, tengo 2 o 10 estatuas/hombres,

porque la forma/acto/ser de estatua/hombre se recibe en 2 o 10 materias/potencias/esencias (madera/cuerpo). El ente por participación o la criatura, en cambio, está compuesto de materia/forma (el hombre tiene cuerpo y alma), de potencia/acto (la madera trabajada por el escultor se convierte en estatua en acto, por lo tanto, es estatua en potencia), de esencia/ser (el ángel que no tiene cuerpo tiene esencia, que recibe y limita su ser angélico por participación). Sólo Dios, que no tiene composición, es infinito, ilimitado, perfectísimo, único; Todos los demás entes de participación son finitos, limitados, imperfectos, múltiples. El ente creado, puesto que está compuesto de potencia y acto, no es totalmente perfecto. De hecho, el ser (acto/forma) en él está limitado por la esencia que lo recibe, como la potencia recibe el acto y lo limita. Ciertamente, la esencia habla de perfección en cuanto es un "acto primero", pero está en potencia con respecto al *esse ut actus ultimus* [ser como acto último – ndt], que la saca de la nada y de sus causas y la hace existir (*ens est essentia habens esse*) [ente es la esencia que tiene ser – ndt]. El gran descubrimiento de Santo Tomás es precisamente éste: la esencia necesita ser ultimada o completada y quién la ultima es el ser, mientras que Aristóteles se había detenido en la esencia como meta última. Por ejemplo, la esencia humana es una especie bien determinada, distinta de todas las demás especies; ahora bien, la determinación expresa perfección y la perfección es acto, pero este acto primero o esencia requiere ser coronado y ultimado o completado por el ser. De hecho, la realidad definitiva de la especie es sólo cuando aquella existe. Luego el ser es el *acto último* de toda perfección, de toda forma y de toda esencia. Es la perfección de toda perfección. Nada viene después del ser, que es un acto que hace que exista la esencia (*ex-sistere,* salir fuera), que se convierte en un ente real que tiene el ser. Estos son los dos principios que constituyen a todas las criaturas: la esencia y el ser. Dios, por otro lado, es absolutamente simple y es Ser por

su Esencia. Esta Tesis no es algo puramente abstracto y teórico, sin ningún alcance o importancia. ¡No! Esta Tesis es el "principio y fundamento" de toda sana filosofía, que es la recta razón elevada a ciencia. Si se abandona esta Tesis, no se abandona una mera opinión filosófica, sino que se abandona la metafísica del ser y el concepto de participación de Santo Tomás, que son los dos pilares sobre los que se funda toda la filosofía tomista. El Angélico escribe: "El ser y la esencia difieren *realmente* en los entes compuestos, mientras que en los entes simples difieren sólo *lógicamente*. Ahora bien, el ser simple, sublime y único es Dios" (*Comm. in Boet*., lec. II). He aquí el alcance casi "infinito" de esta Tesis: puesto que Dios es Acto puro o Simplicidad absoluta en Él, el ser y la esencia coinciden y admiten sólo la distinción que *realiza nuestra razón* para comprender mejor algo de la constitución de Dios. Somos nosotros los que hablamos de la Esencia divina y del Ser divino por separado y los distinguimos *"lógicamente"*, o sea, *en nuestro intelecto,* mientras que *"en realidad"* el Ser de Dios es su Esencia. La razón puede probar el hecho de que Él existe y algún atributo de Su naturaleza. Sólo en el Paraíso Lo veremos cara a cara tal como es. La importancia práctica de la Tesis es la siguiente: si las criaturas no tuvieran una distinción real de esencia y ser, todo ente creado sería Acto puro, o sea, Dios. La consecuencia de la negación de esta Tesis, como vemos, es el panteísmo. *"Parvus error in principio fit magnus in fine"* [un pequeño error al principio se convierte en grande al final – ndt].

CUARTA TESIS

El ente, el ser y la analogía

"El ente, que así se llama por el acto de ser, no se dice de Dios y de las criaturas de forma unívoca, ni equívoca, sino analógica, de una analogía de atribución y de proporcionalidad" ([21]).

El ente proviene del "acto de ser"

1°) El tomismo es la metafísica que *considera todo ente* a la luz del *ser como acto último* y no en relación con el devenir, con el yo, con la acción, como lo hace la filosofía moderna. **2°**) Resuelve todos los grandes problemas mediante la distinción *materia/forma, potencia/acto, esencia/ser/ente* dando primacía a la forma, al acto y sobre todo al ser, perfección última de toda otra perfección, ente y esencia. La esencia creada y finita (incluso la angélica) no es su acto de ser, sino que lo recibe y participa de él, siendo verdaderamente distinta de él. Sólo Dios es el Ser por su esencia; todo otro *ente por participación recibe ab alio* el ser en su esencia creada y finita. Santo Tomás enseña explícitamente que *"el ser es la realidad más perfecta,* [...] la actualidad de todas las cosas, de los entes y de las formas mismas" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, a 3). **3°**) El Angélico distingue claramente el *ser* como acto final, que también perfecciona las esencias, por la *existencia,* que es el

[21] Cfr. *Summa contra Gentiles,* lib. I, cáps. 32-34; *De Potentia,* q. 7, a. 7; *S. Th.*, I, q. 13, a. 5.

producto o el efecto del ser actuando una esencia, dando así lugar al hecho o efecto o producto de *ex-sistere* de la institución; es decir, *el ente sale fuera de la nada siendo causado eficientemente por el ser*, que perfecciona la esencia y la convierte en un ente existente en acto y verdaderamente. Por eso *el ente proviene del acto de ser*, como enseña la Cuarta Tesis del Tomismo. **4°**) El ente que resulta del ser para el tomismo no es unívoco (como dicen Escoto y Suárez), sino análogo primero por *analogía de atribución* y luego *de proporcionalidad,* como veremos mejor más adelante. Si el ser fuera unívoco, caeríamos nuevamente en el error del monismo de Parménides (tomado por Spinoza y por el inmanentismo moderno) ya resuelto por Aristóteles en la *Metafísica* con la doctrina de la distinción real entre potencia y acto. De hecho, lo que es único sólo se diversifica por diferencias extrínsecas. Ahora bien, fuera del ser no hay nada. Por tanto, todo sería un solo ente: mundo y Dios.

Acto de ser y hecho de existir.

Santo Tomás es el filósofo *del ser como acto último de toda esencia*, forma y perfección. Aristóteles es el filósofo de las esencias o esencialismo. Por *esencialismo* (o *formalismo*) entendemos la filosofía que se detiene en la *esencia* o en la *forma* y no llega al acto último de cada esencia, forma y perfección, esto es el *acto de ser*. ¡Atención! El verdadero tomismo (que no se detiene en el esencialismo o en el estudio de las esencias, sino que lo trasciende llegando al ser, que es la perfección de la esencia) ni siquiera significa "*existencialismo* contemporáneo" o el estudio de la existencia concreta del simple individuo con sus problemas existenciales, pero ni siquiera el "existencialismo clásico-antiguo", que proviene del *ex-sistere,* es decir, de salir fuera de la nada y de la propia causa y se detiene en el estudio del

hecho de existir de los entes finitos. El tomismo genuino no niega la *positividad ontológica de la esencia* o forma de los diversos entes ni la necesidad de estudiar la *existencia positiva y real de los entes creados*, esto es, el hecho de existir, el cual es el simple resultado de la *presencia real y positiva del ente en la realidad* y no debe confundirse con el acto de ser, que es la última perfección metafísica de toda forma o esencia, término de la metafísica tomista, que trasciende a Platón y Aristóteles. Entre el ser como acto último y el *existir como producto del ser* que informa una esencia existe la misma diferencia que entre la causa y el efecto. Ahora bien, la causa no es el efecto y, por tanto, *el ser no es existencia*. Desafortunadamente, esta verdad fundamental del tomismo fue descuidada por muchos grandes autores de la tercera escolástica y, por lo tanto, el padre CORNELIO FABRO ([22]) la convirtió en su caballo de batalla.

El acto de ser y el ente

El Angélico enseña que *«la esencia, antes de tener el acto de ser, no existe todavía»* (*De Pot*., q. 3, a. 5, ad 2) y que *«es necesario que el acto mismo de ser esté en la esencia, la cual es realmente distinta de ella, como el "acto de la potencia»* (S. Th., I, q. 3, a. 4. Cf. *De spir. Creat*., a. 1). El *ente* es una composición de *ser* participado (acto) y *esencia* (potencia). De ello se deduce que el auténtico *acto* de ser (*esse*) nunca debe confundirse con el *hecho* de la existencia (*ex-sistere*), la cual es el simple *resultado*, producto o "efecto" de la presencia del ente en la realidad, que no puede superar a la dignidad del *acto* metafísico, el cual es causa de la existencia. Es decir,

[22] *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* [1939], Segni, 2005, IV ed. ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aqui*no [1961], Segni, 2010, II ed.

la esencia que recibe el ser como su acto último produce o da lugar al ente, el cual es verdaderamente existente en la realidad (*ex-sistit*, sale de la nada y entra en la realidad) gracias al ser que actúa últimamente una esencia. El simple hecho de la existencia o de estar presente en la realidad también puede decirse de los defectos, de las enfermedades, de la muerte y de loa pecados: todo daño o deficiencia de los entes, existentes, pero no son ciertamente perfecciones de los entes o "entes en sentido propio". Análogamente, el poder hacer el mal es sólo un signo o defecto de la libertad, la cual consiste esencialmente en poder hacer el bien. Por tanto, el pecado o mal moral es un defecto o deficiencia de la verdadera libertad, así como la enfermedad es un defecto de la salud, pero también signo de la presencia en la realidad o existencia del ente enfermo (*essentia*) y aún no muerto (*habens esse*). Al contrario, la posibilidad de pecar es el límite más grave de nuestra libertad. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad de que un ingeniero mate a ciudadanos al cometer un error en los cálculos del cemento. El ingeniero perfecto, en cambio, es aquel que no se equivoca en los cálculos y permite a los ciudadanos vivir en paz; así el hombre perfecto es aquel que no peca ni actúa moralmente mal y hace el bien. Es por esto que *el ente proviene principalmente del acto de ser o del ser como acto último de toda esencia*.

El ente perfeccionado por el ser conduce analógicamente a Dios

Por tanto, está claro que la participación de los entes en el ser ("el ente es una esencia que tiene o participante del ser") puede llevarnos de regreso a Dios, según la enseñanza de Santo Tomás: *«A la estructura metafísica de todo ente por participación le sigue su dependencia causal, o creatural, del Otro»* (Cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1; ibíd., ad 2). Es decir, el ente por participación depende y recibe el ser del Ente por esencia o Dios. La "cuarta vía"

tomista se basa precisamente en esta participación, en la que se califica a Dios como *"causa del ser",* o Creador de todo ente (*S. Th*., I, q. 2, a. 3). Este acto de ser trasciende toda esencia y forma, por eso debemos hablar del acto metafísico supremo de ser. *El término "ente" expresa ante todo la esencia que participa en el acto de ser* (Ver *In I Sent*., d. 8, q. 4, a. 2; *De Ver*., q. 1, a. 1, ad 3). Y es por esto mismo que el *ente por participación,* constituido por el ser participado y la esencia, *establece la primera conexión* de la dependencia causal o creatural *de todo ser finito* respecto del Ser infinito. Así, Santo Tomás reconoce el verdadero ser como el constitutivo metafísico propio de Dios (*"Ego sum qui sum"*; *"Jahvé"*); Quien, precisamente por eso, es la Causa del ser, y por tanto el Creador, de todos los entes. No es difícil, entonces, ver que la omnipresencia creadora de Dios en los entes presupone y exige su infinita trascendencia sobre todos ellos (Cf. *S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3; ibíd., I, q. 11, a. 4, ibídem, I, q. 8, ay. 1-4; ibídem, I, q. 105, a. 5).

Analogía de atribución y proporcionalidad

La denominación de ente a partir del acto de ser, con la consiguiente trascendencia de Dios sobre la creación, establece también la analogía de las criaturas con el Creador: *"semejanza disemejante"* y *"disemejanza semejante"*. En efecto, todo ente creado es más o menos semejante a Dios en virtud de su acto de ser participado; y es más o menos diferente de Dios como resultado de su esencia. De ahí la distinción entre la analogía de la atribución intrínseca frente a la de proporcionalidad, como explica la Cuarta Tesis del Tomismo. No sólo *habla de las dos analogías, sino que nombra primero la de atribución y luego la de proporcionalidad, dando implícitamente* la *primacía* a la de atribución y resolviendo así la disputa entre el cardenal Gaetano (que concedió la primacía a la proporcionalidad) y el padre dominico Ferrarrense (que la concedió a la atribución). La *analogía de*

la proporcionalidad (la piedra, el árbol, el animal, el hombre y el ángel son análogos a Dios, en relación con el hecho de existir) acentúa especialmente la *infinita distancia metafísica de los entes respecto de Dios* (de hecho, sus esencias están infinitamente lejanas de la divina). En cambio, la *analogía de la atribución* (el ser pertenece esencialmente a Dios y sólo por participación a las criaturas, incluso si es verdaderamente y formalmente o intrínsecamente) acentúa primariamente la *dependencia causal, o creacional, de los entes de Dios* (Cf. *S. Th*., I, q.3, a.7, ad 1; ibíd., I, q. 13, a.5; *Comp. Th.*, c. 130, n. 261). La IV Tesis nos enseña que no debemos, por tanto, contraponer los dos conceptos de analogía, sino utilizarlos según sus respectivos cometidos y propósitos (primero: acentuar la *infinita distancia metafísica de los entes respecto de Dios*; segundo: subrayar la *dependencia causal de los entes de Dios*). "El ente procede del ser y se dice de Dios análogamente, por analogía de atribución y proporcionalidad" (IV Tesis). *"Ente" es el participio presente del verbo "ser" y significa una cosa o "esencia" que "existe" habiendo recibido el "ser"*. Santo Tomás enseña y demuestra que Dios es la Causa primera del mundo. Por tanto, entre Dios y el mundo hay una relación de semejanza (*omne agens agit sibi simili*) [todo agente actúa conforme a su semejanza – ndt], pero es una "semejanza disímil" o analógica. La analogía que se basa en la causalidad eficiente y que principalmente acentúa *la dependencia causal, o creatural, de los entes de Dios* es la de la atribución intrínseca. Por tanto, la analogía más adecuada para hacernos discurrir sobre Dios es la de la atribución intrínseca, aunque la analogía de la proporcionalidad sirve para resaltar la diferencia infinita o sustancial entre la esencia de

los entes creados y la del *Ens a se*. De hecho, la *analogía de la proporcionalidad* ([23]) acentúa especialmente la *infinita distancia metafísica de la naturaleza de las entidades de Dios* (sus esencias están infinitamente distantes de la divina). En cambio, la *analogía de la atribución intrínseca* (el ser pertenece *per prius*, como causa, a Dios y sólo como efecto y *per posterius* a las criaturas, aunque sea intrínsecamente) acentúa principalmente la *dependencia causal, o creatural, de las entidades de Dios* (Ver *S. Th*., I, q.3, a. 7, ad 1; ibíd., I, q. 13, a. 5; *Comp. Th*., c. 130, n. 261; *I Sent*., d. 8, q. 4, a. 2; ibíd., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *En II Sent*., d. 19, q. 9°. 5; *Comm Ethica*, I, lectio

---

[23] LA ANALOGÍA DE LA PROPORCIONALIDAD PROPIA se refiere a una *similitud de relación*. Cada categoría de ente *tiene su propia forma de ser*, y entre estas formas de ser hay una cierta *similitud de relación*. Por ejemplo, Dios es para su ser, como el hombre es para el suyo, como el animal es para el suyo, como la planta y el mineral son para los suyos. La esencia de Dios y las de las criaturas mencionadas son sustancialmente diferentes, pero son similares porque cada una de ellas *tiene el ser que le es proporcionado* (*semejanza proporcional* y no de una a la otra). Se trata de una *semejanza de relaciones en el modo de tener —cada una al modo suyo— el ser que le corresponde* o que le es proporcionado. Es una relación compleja, una relación de relaciones o proporciones. En cambio, en la ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN INTRÍNSECA, se trata de una *relación* simple *de uno a otro*, de Dios a la criatura, *según la causalidad eficiente* que comporta una *dependencia* del efecto a la causa y una *prioridad/posterioridad* de la causa sobre el efecto. Es todo lo contrario del panteísmo, de hecho, es su refutación más explícita. En efecto, sólo en la cuarta vía (basada en el concepto de participación y en la analogía de atribución), en la que Dios es calificado como *"causa del ser"*, Santo Tomás llega a Dios como *Creador de todos los entes*. (*S. Th*., I, q. 2, a. 3). El análogo secundario (ente) puede concebido y definido sólo en relación con el análogo principal (Dios), que entra intrínsecamente en el análogo secundario como su causa eficiente. Por ejemplo, cuando hablamos de *ens ab alio*, el *alio* (que es el *Aseitas*) entra intrínseca y directamente en la criatura o análogo secundario y le da una parte de su *Ens a se*. Por lo tanto, ser/esencia/ente son intrínseca y formalmente también llamados análogos secundarios, no en virtud de la proporcionalidad, sino de las atribuciones basada en la causalidad eficiente (cf. R. M. MC INERNY, *The Logic of Analogy*, Den Haag, 1961).

7, n. 95-96; *De pot*., q. 7, a. 1, ad 8; *De Ver*., q. 2, a. 11; *S. Th*., I, q. 105, a. 1, ad 1; *Commento ai Nomi divini* editado por el Padre BATTISTA MONDIN, Bolonia, Edciones Studio Domenicano, 2004, 2 vols.).

En la analogía de la atribución intrínseca hay un análogo principal, que posee la perfección pura (por ejemplo, el ser/la bondad...) *por esencia o infinitamente,* y hay análogos secundarios, que tienen la citada perfección *per participationem et non per essentiam*, es decir, reciben o participan *de modo limitado y finito* de la perfección pura (ser, bondad, verdad...) del análogo principal que es Dios. Esta analogía de atribución intrínseca pone bien de relieve el *orden de prioridad y de posterioridad* y la *dependencia causal/efectiva* entre el análogo principal y el análogo secundario. Gracias a la analogía, SANTO TOMÁS, gracias a la analogía, puede hablar de Dios, que es análogo a las criaturas, es decir, sustancialmente diferente porque es infinito, pero relativamente similar en cuanto al ser, que las criaturas *tienen limitadamente* mientras que *sólo Dios es su mismo ser por esencia*. Negando la analogía se tiende al nihilismo teológico o apofatismo, que sostiene que es completamente imposible para el hombre decir nada acerca de Dios o conocer alguno de sus atributos divinos (*Contra Gent*., l. I, cc. 32-34; *S. Th*., I, q. 4, a. 3 ad 3; ibíd., q. 13, a. 5). La analogía con respecto a la teología o al problema de los "Nombres divinos" para el Doctor Común (*S. Th*, I, qq. 12-13, *Comentario a los Nombres divinos de Dionisio Areopagita*) es una predicación *unius ad alterum per prius et posterius* [de uno a otro a través de lo primero y lo segundo – ndt] (es decir, el ser se atribuye a Dios y a las criaturas); se trata de una atribución intrínseca en cuanto que el ser es intrínseco a Dios y a las criaturas, pero *per prius et per essentiam* al Creador y *per posterius et per participationem* a las criaturas. Por tanto, no es la predicación de *duorum vel plurium ad unum* [de dos o más hacia uno – ndt] (por ejemplo, la salud se atribuye al hombre, a la medicina, al filete, al

aire...); esta última es una atribución extrínseca y la salud se encuentra intrínsecamente sólo en el análogo principal (el hombre) mientras que es extrínseca a los análogos secundarios y no especifica ninguna prioridad/posterioridad entre ellos. Me parece evidente entonces que en teología el uso de la analogía de la atribución intrínseca es más apropiado que el de la analogía de la proporcionalidad. En efecto, Dios es Ente, y el hombre es ente, pero primero (*per prius*) es Ente Dios y luego también el hombre (*per posterius*) y lo es gracias al Ente o Ser (*per essentiam* o infinito) de Dios, que es recibido por el ente creado (*per participationem* o limitadamente). Como puede verse, la analogía de la atribución intrínseca expresa la presencia de Dios en las criaturas como su causa eficiente y su infinita trascendencia como *Esse per essentiam*. En la analogía de proporcionalidad, en cambio, no hay analogía primera y segunda, sino que todas son análogas de la misma manera, sin prioridad ni posterioridad. La analogía se basa en la causalidad eficiente. Ahora bien, la relación entre causa y efecto implica necesariamente una cierta semejanza entre ellos. *Omne agens agit sibi simile* [todo agente actúa conforme a su semejanza o similitud – ndt]. Cuando la causa es Dios, el efecto, siendo una criatura finita, no puede ser igual a Dios, sino que existe una *ligera* semejanza junto a una *grandísima* desemejanza, y esto es una semejanza analógica. Todas las perfecciones que Dios comunica a las criaturas (incluso las perfecciones puras) nunca tienen igualdad de posesión: se poseen *per essentiam* o *per participationem*. Además, esta posesión se produce según un *prius et posterius*, es decir, una *prioridad y* una *dependencia*. Sobre todo, para comprender el significado de ser/esencia/ente (que es el corazón de la metafísica tomista que asciende a Dios y desciende de Dios) la analogía más apropiada es la de la atribución intrínseca. El concepto fuerte de *ser como acto último de toda esencia y de ente* se comprende mejor recurriendo a la analogía de la atribución intrínseca, la cual considera las

relaciones entre análogos (relación de sujeto a sujeto y no relación de razones o proporciones) según la prioridad y la posterioridad.

Ahora bien, el ser como acto tiene un análogo principal al que pertenece el *esse* en toda su plenitud y perfección, sin límite alguno, mientras que *esse* se dice secundariamente de los análogos secundarios, entes *por participación,* donde se realiza sólo parcial y finitamente gracias a su relación. con la analogía principal de la que derivan su parte de ser. No se puede decir que la naturaleza intrínseca de la analogía de la atribución la derive de la proporcionalidad. Más bien proviene de la relación entre el análogo principal y el análogo secundario, que es de causalidad/efecto y de prioridad/posterioridad. Por lo tanto, la atribución es intrínseca precisamente porque el ser se atribuye *per prius et causaliter* [primeramente y casualmente – ndt] al *Esse per essentiam y per posterius et effectualiter al ens per participaciónem* [Ser por esencia y posteriormente y efectivamente al ente por participación - ndt]. El acto de ser pertenece a todos los análogos, pero sólo *plenamente* al *Esse per essentiam* del cual cualquier otro ente análogo secundario recibe el *esse per participaciónem*. Sólo Dios es su propio ser (*Ego sum qui sum, Jahwèh*), mientras que todas las criaturas *tienen sólo una parte finita de ser* dada a ellas por Dios. Así, la relación de prioridad y posterioridad no es sólo extrínseca o nominal, sino intrínseca y real. como la que existe entre la causa eficiente y su efecto: una relación de participación. Los entes finitos tienen el acto de ser porque lo han recibido del *Esse per essentiam*, que no *tiene* ser, sino que *es* el Ser mismo subsistente, el *Esse ipsum subsistens*. La analogía de la atribución intrínseca resalta claramente la conexión *causa/efecto* y el orden de *prioridad/posterioridad* entre Dios y los entes creados. Es, por tanto, el centinela más válido contra el panteísmo, que prácticamente se encuentra en ESCOTO y SUÁREZ por su concepción del ser

como unívoco y no por la buena sistematización que hace Suarez de la *división del concepto de analogía,* aunque su *concepción o definición de analogía* no pueda ser seguida. La analogía de la atribución intrínseca no es sólo una *similitud de relaciones o proporcionalidad,* sino una *similitud directa entre análogos*. Eso sí: esto no es un defecto sino una ventaja. Ahora bien, Santo Tomás insiste especialmente en el *Comentario al De Divinis Nominibus* de DIONISIO EL MÍSTICO en enseñar que la analogía más adecuada para hablar de Dios es la analogía de *unius ad alterum,* es decir, la de la atribución intrínseca, que implica tres elementos: **1°**) orden de prioridad (Dios) y posterioridad (entes creados); **2°**) dependencia del análogo secundario (ente creado) del principal (Dios); **3°**) semejanza entre los análogos (Dios/entes creados; de lo contrario no se podría decir nada sobre Dios y se caería en el apofatismo o nihilismo teológico de MOISÉS MAIMÓNIDES † 1204).

La analogía como la mejor crítica al panteísmo

SANTO TOMÁS DE AQUINO en el *Comentario a las Sentencias* (I, d. 8, q. 1, a. 2) plantea la cuestión "si Dios es el ser de todas las cosas" y responde que "Dios es el ser de todas las cosas *no esencialmente* sino *causalmente*." Es decir, Dios no es coesencial al mundo, pero es su causa eficiente y verdaderamente distinta a pesar de estar omnipresente. Luego lo prueba distinguiendo tres tipos de causalidad eficiente: **a**) *causa unívoca*: causa y efecto son idénticos o de la misma especie (padre e hijo); b) *causa equívoca*: no hay identidad real, sino sólo cierta vaga semejanza cualitativa nominal (el sol que calienta y las piedras calentadas se parecen en términos de la calidad del calor, pero no son de la misma especie); **c**) **causa análoga**: hay una cierta semejanza accidental entre causa y efecto (*omne agens agit simili sibi*) [todo agente obra conforme a lo que es semejante a sí mismo - ndt] mezclada con

una desemejanza sustancial más marcada: por ejemplo entre Dios y el hombre hay una cierta *semejanza relativa* a la relación causa/efecto, pero son *sustancialmente diferentes* ya que Dios es *"a Se"*, el hombre *"ab Alio"*. De esto se sigue que Dios *produce* el ser del mundo según una semejanza débil e imperfecta en relación con la diferencia sustancial entre los dos. Por tanto "el Ser divino *produce* el ser del mundo, puesto que el ser de todos los entes creados procede o es *eficientemente causado* por el Ser infinito" (*I Sent*., d. 8, q. 1, a. 2). En la *Summa contra Gentiles* (Libro III, capítulo 68) el Angelical precisa que Dios es *omnipresente*, pero "no se encuentra mezclado con el mundo: no es ni forma ni siquiera materia de nada, sino que se encuentra en sus criaturas como *causa agente eficiente*". Por lo tanto, el mundo y las criaturas sólo pueden llamarse "divinos" por participación e imitación en cuanto *creados* por Dios (*S. Th*., I, q. 45, a. 7; I, q. 91, a. 4).

De este modo, el Aquinate elimina también cualquier posible malentendido inmanentista, distinguiendo la presencia, la inercia o la inmanencia del inmanentismo. Así, Dios no es sólo el *"Ens a Se"*, sino que es también *"Ens a quo omnia alia derivantur"* [El Ente del cual todos los demás derivan - ndt]. Como dice de nuevo Santo Tomás: *"quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis"* [en cualquier género algo sea lo máximo, se convierte en causa de lo que pertenece a tal género - ndt] (*S. Th*, I, q. 2, a. 3), es decir, Dios, que es el Ser Supremo, es causa de todos los entes; así como *"omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis"* (*S. Th*., I-II, q. 1, a. 1, *sed contra*), es decir, todos los entes derivan o participan del Principio del ente. Por tanto, Dios es *ens a se a quo omnia alia sunt*; mientras que la criatura es *ens ab alio derivans et participans*. La FILOSOFÍA TOMISTA ha resumido así el pensamiento del Doctor Común: el verdadero problema es el de la coexistencia y reconcilia-

ción de lo finito con lo Infinito. Ante esto, existen diversas escuelas filosóficas: **a)** o bien se dice que Dios lo absorbe todo en Sí mismo y que no existen entes finitos aparte del Ser Infinito de Dios (panteísmo monista); **b)** o bien, si existen otros entes, se añadirían a Dios, formando con Él una perfección aún mayor, pero esto es una falsa noción de Dios y equivale a negar el *verdadero* concepto de Dios (ateísmo); **c)** sin embargo, existe una tercera posibilidad: el ente finito existe, es un hecho, ahora bien, presupone una Causa incausada e Infinita, ya que una serie infinita de causas finitas y causadas no se explica por sí misma. De hecho, se permanece en el campo del efecto y no se llega a la causa primera o explicación de la realidad creada y causada. La criatura es distinta de Dios porque es finita, pero todo lo que *tiene* lo tiene o lo *participa* de Dios, que *es* el Ser por esencia y *no tiene* el ser de nadie ([24]). Por tanto, todo lo que hay de perfección en la criatura está de modo supereminente e infinito en Dios. Así pues, la perfección de la criatura no añade nada a Dios. Dios y la criatura no forman un "más-Ser" o un "super-Ser", sino sólo más entes, porque el ser de la criatura es participado o dado por Dios, del mismo modo que, si un alumno sabe algo en la medida en que ha sido enseñado, dado o participado por el maestro, maestro y alumno no hacen más ciencia, sino sólo más científicos. Así pues, **a)** entre el panteísmo (ser finito absorbido en Dios) y **b)** el dualismo real o deísmo (ser finito extraño a Dios) hay una tercera posición: **c)** el ser finito de las criaturas, que es participado o derivado de Dios (Ser Infinito), contiene en grado limitado aquella perfección que en Dios es Infinita. Hay más seres,

[24] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961.

pero el Ser divino no crece (contra el monismo panteísta). Por tanto, si excluimos **a)** la identidad o univocidad entre Dios y el mundo, así como **b)** la separación absoluta o equivocidad dualista (especialmente del deísmo moderno), lo que queda es **c)** la participación causal y analógica. Dios es distinto de los demás entes, pero no está separado de ellos: en cuanto Infinito es distinto de los entes finitos, pero también está presente en todas partes como *Causa eficiente* y también final y ejemplar. De ahí que "el ente y el ser" se diga de Dios y de los demás entes según la analogía de la proporcionalidad propia y de la atribución intrínseca. Dios *está* en relación con su Ser en modo similar a *como* cualquier otro ente está en relación con su ser. Sin embargo, el Ser de Dios es esencialmente distinto de todos los demás entes: Dios es *el mismo Ser por su esencia*, mientras que cualquier otro ente *recibe, tiene o participa del ser*. Hay, pues, una cierta semejanza relativa y una diferencia sustancial entre el ser de los entes y el de Dios ([25]).

Conclusión

La cuarta tesis distingue el ser de la esencia. Muestra que el ser es el acto último de toda perfección. También aplica analógicamente el ente y el ser a Dios y a las criaturas y admite la doble analogía de la atribución y de la proporcionalidad, citando la primera y dando así la primacía a la de la atribución. Se trata de una tesis que no todos, incluso entre los mejores tomistas, consideraron que debían adoptar (Gaetano, Garrigou-Lagrange, Tyn, Vanni-Rovighi). La enseñanza del Magisterio eclesiástico (como ya hemos visto al hablar de las XXIV Tesis en general, deseadas por San Pío

[25] P. Carosi, *Corso di filosofia,* IV vol., *Ontologia: Dio,* Roma, Paoline, 1959, pág. 228.

X y promulgadas por Benedicto XV) nos ayuda a comprender más fácilmente, con seguridad y sin peligro de error la verdadera doctrina tomista.

QUINTO TESIS

La sustancia y el accidente

"En toda criatura existe una composición real de sustancia y accidente. Esta composición no sería comprensible si el acto de ser no se recibiera en una esencia realmente distinta de él. ([26]).

Hasta aquí, las Tesis del Tomismo han analizado la composición primera y fundamental a la que está sometido todo ser creado, a saber, la composición real y la distinción entre acto y potencia y ser y esencia. El ente, sin embargo, puede dividirse también en accidente, que necesita un sujeto al que es inherente, y sustancia, que es el sujeto del accidente. La sustancia se define como *"id cui competit esse in se et non in alio tamquam in subiecto inhaesionis"* (lo que le compete ser en sí mismo y no en otro, como sujeto de la inherencia - ndt). Por ejemplo, la piedra, el árbol, el perro, el hombre, el ángel no están sujetos en otro ente, sino que son en sí y por sí (aunque reciban el ser *ab Alio*, es decir, sean creados por Dios). Los accidentes (calor, color, tamaño...), en cambio, no son en sí y por sí, sino que están asidos en la piedra, en el árbol, en el hombre; por tanto, además de ser *ab Alio,* son también *in alio et non per se*. Hay una piedra caliente y una piedra fría o la misma piedra pasa de fría (durante la noche) a caliente durante el día, no

[26] Cfr. *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 23; lib. II, cap. 52; *De Ente et Essentia*, c. 7; *S. Th.*, I, q. 3, a. 6.

hay calor en sí mismo, blancura en sí misma. El calor, si no tuviera una piedra u otra sustancia a la que insertarse, no podría existir, por lo que el accidente se define como *"id cui competit inesse in alio et non in se tamquam in subiecto inhaesionis"* (lo que es inherente a otro sujeto y no a sí mismo). Por tanto, la sustancia está por debajo (*"sub-stat"*) del accidente, el cual se adhiere (*"accidit"* de *"ad-cedere"*) a la sustancia; en definitiva, el accidente es algo precario, insustancial, es decir, incapaz de ser en sí y por sí y, por tanto, debe acaecer o ser inherente a otro ente más consistente que es la sustancia, que es el sujeto del accidente. Sin embargo, el accidente no es algo inútil, sino que complementa y perfecciona, aunque sólo sea accidentalmente y no esencialmente, a la sustancia (por ejemplo, el accidente "doctor" o "maestro" complementa de manera secundaria a la sustancia humana de Antonio, mientras que el alma da el ser primario o sustancial a su cuerpo). La sustancia es un sujeto per se subsistente (pero no *a se*, sólo Dios es *a Se*, o sea, no recibe el ser de nadie, sino que es su propio ser por su naturaleza, en cambio la sustancia creada subsiste per se como la piedra o el hombre, pero recibe el ser *ab Alio*, es decir, de Dios). La sustancia es el sujeto de 9 accidentes o "predicados" (son las 10 "categorías"). Hay una canción infantil latina que ayuda a recordar los nueve accidentes. *"Arbor sex servos calore refrigerat hustos, cras ruri stabo, sed tunicatus ero"* (un árbol enfría a seis siervos quemados por el calor, mañana iré al campo, pero estaré vestido). *Arbor* es la *sustancia* per se subsistente, *Sei* es la *cantidad*, *Servi* es la *relación* (entre siervo y amo), *Calore* es la *cualidad* (caliente o frío), *Refrigerat* es la *acción* (de enfriar), *Hustos* es la *pasión* o el *recibir* y *padecer* (el calor), *Cras* es el *tiempo*, *Ruri* es el *lugar*, *Stabo* (estar de pie) es el *sitio*, *Tunicatus* vestido con una túnica. El accidente se divide en: **a)** "*accidente real"* o predicamental, (una de las 10 categorías o "predicados"); es

física, real y ontológicamente inherente a la sustancia (por ejemplo, la blancura a la pared, el calor a la piedra, el frío al agua, el peso al hombre); en definitiva el accidente predicamental es un modo real de ser; **b)** el *"accidente lógico"* o accidente predicativo es *una manera de predicar o atribuir* un predicado a un sujeto, sin cambiar su naturaleza (p. ej., si *digo* que Juan es filósofo o médico, no cambio su naturaleza humana de modo sustancial, sino sólo accidental: Juan sigue siendo un hombre aunque no sea filósofo ni médico). Hay cinco "predicables", de los cuales sólo los dos últimos son accidentes: género, especie, diferencia específica, "accidente propio o necesario" y "accidente contingente". Por ejemplo, puedo afirmar que Antonio es animal (género), humano (especie), racional (diferencia específica), educable (capacidad de ser educado, de comprender: es un *accidente propio o necesario, que deriva necesaria y directamente de la esencia* de Antonio, pero no es la esencia, es sólo una propiedad o accidente necesariamente ligado a la esencia), alto o bajo (accidente contingente, que puede ser tal o cual sin hacer cambios significativos: es completamente contingente a su naturaleza si Antonio es alto o bajo). Como puedes ver, de estas 5 formas de atribuir un predicado a un sujeto, sólo el “propia” y el “contingente” son accidentes. También es necesario distinguir claramente la forma real y física de ser (predicamento) de la forma lógica de afirmar algo sobre alguien (predicable). La experiencia nos hace darnos cuenta de que hay un sujeto que persiste (la piedra, el árbol, el perro, el hombre, el ángel) mientras que hay fenómenos que pasan y cambian, del calor al frío, de 5 al 6, del siervo al amo, de hoy a mañana, de estar sentado a estar de pie... La experiencia confirma la existencia de la sustancia y los accidentes y su distinción real. La negación de la distinción entre sustancia y accidente marcaría el fin de la metafísica y la muerte de la inteligencia. De hecho, la metafísica estudia el ser y la esencia que se esconden detrás de los accidentes o de los fenómenos

sensibles. Sin sustancia todo es fenómeno y caemos en el sensacionalismo o fenomenalismo, que representa la muerte de la metafísica y de la inteligencia, la cual lee dentro (*"intus-legit"*) la apariencia o los fenómenos de su sustancia y ser. Si sólo hay fenómenos, no hay lugar para la metafísica (filosofía del ser) y el intelecto (que conoce la esencia inteligible de las cosas sensibles), basta la sensibilidad, que distingue la vida y el conocimiento puramente animal o sensible. En cambio, si sólo hubiera sustancia, ésta sería totalmente inmóvil y se negaría la evidencia del devenir de las cosas que nos rodean y suceden en nosotros mismos.

La última parte de la Tesis V se refiere a la IV sobre la distinción real entre esencia y ser en todo ente creado. Si la esencia coincidiera con el ser, se completaría última y absolutamente y no podría recibir ninguna otra forma, ni siquiera accidental. Sin embargo, la esencia es distinta del ser y está en potencia respecto a él, ya sea como ser sustancial o primero, ya sea como ser accidental o añadido, el cual da lugar a ulteriores perfecciones que actúan la esencia de manera accidental. El accidente no actúa la sustancia completa que expresa acto, sino la esencia, que expresa potencialidad. En efecto, mientras el ser sustancial y el ser accidental son recibidos por un sujeto común que es la esencia realmente distinta del ser sustancial y accidental, si la esencia fuera su propio ser como acto último, *ultima actualitas omnium essentiarum* [la última actualidad de todas las esencias – ndt] y perfección de cualquier otra perfección, no habría ninguna forma ni mutación accidental: el accidente sería absorbido en el ser sustancial o negado y todo cambio sería sustancial, lo cual es contrario a la evidencia de los hechos y "contra el hecho no vale el argumento". Por ejemplo, la esencia humana recibe al ser humano sustancial y da lugar a una persona y el ser accidental de

sirviente, amo, médico, alto, gordo… ([27]) En cambio, así como la esencia es al ser, la sustancia es al accidente que la perfecciona de manera sucesiva, precaria, no persistente, secundaria y accidental. Santo Tomás retoma la definición aristotélica de sustancia, pero añade, superando al Estagirita, que el ser es verdaderamente distinto de la esencia de un ente (*S. Th.*, I, q. 3, a. 5, ad 1): el ser es el acto último de la esencia, la cual es acto primero y en relación al ser expresa potencia. El ser es el elemento determinante en última instancia, que actuando la esencia la hace existir como ente completa y existente en acto, el cual sólo puede modificarse accidentalmente porque ya está completado sustancialmente.

El ente completo o sustancial es una esencia que ha recibido el ser sustancial y el ser accidental. Si se niega la distinción entre accidente y sustancia, las consecuencias finales serían catastróficas. En filosofía: el fenomenalismo, el hombre coincidiría con el animal; en teología: se negaría la transustanciación (paso de la sustancia del pan a la sustancia del Cuerpo de Cristo, mientras los accidentes permanecen inalterados), puesto que ya no habría accidentes ni sustancia en el pan y el vino consagrados y por lo tanto sólo habría un "compartir", como quería Lutero.

[27] Cfr. *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 52.

SEXTA TESIS

La relación

"Además de los accidentes absolutos (esse in aliud), también hay un accidente relativo a otra cosa (esse ad aliud). En efecto, aunque la relación en sí misma no signifique una entidad inherente a un sujeto, sin embargo, tiene a menudo una causa en la realidad y por tanto una entidad real distinta del sujeto". ([28])

El *accidente absoluto* (que estudiamos en la tesis anterior) es aquel que es *inherente a* una sustancia (*esse in*) y la modifica accidentalmente (*"id cui competit inesse in alio tamquan in subiecto inhaesionis"*) [lo que es inherente a otro sujeto y no a sí mismo – ndt]. Por ejemplo, el accidente absoluto cantidad (100 kg) es inherente a Antonio (sustancia) y lo hace accidentalmente diferente de Marco, que pesa sólo 90 kg. Esta Tesis precisa que se distingue el accidente absoluto (*esse in*) del accidente relativo (*esse ad aliud*) [ser hacia otro – ndt]. De hecho, la relación no dice *esencialmente* o en primer lugar *esse in* o inherencia en un sujeto/sustancia, sino *esse ad aliud* o relación con un término externo. Por ejemplo, la relación de paternidad esencialmente expresa la *relación* de Antonio con su hijo Marco (*esse*

[28] Cfr. *S. Th.*, I, q. 28, a. 1; *De Potentia*, q. 7, a. 9; *Quodl.* IX, a. 4; *Summa c. Gent.*, lib. II, cap. 18.

ad) y secundariamente esta relación también implica una modificación accidental (*esse in*) en Antonio ya que lo convierte en el padre de Marco. La relación entre padre e hijo es un accidente real, pero no absoluto (*esse in*), porque consiste ante todo en una *relación de una cosa con respecto a otra* y sólo secundariamente en una inserción en la sustancia. La relación involucra tres entidades: un *Sujeto*, un *Término*, un *Fundamento*. Ahora bien, el *Sujeto* (padre) al que es inherente la Relación de paternidad es la sustancia y por tanto la Relación (paternidad) expresa primero *esse ad* o *relación* con alguna cosa y luego *esse in* o *inherencia en* una sustancia. El *Fundamento* (generación) es el accidente absoluto *actio* [acción o actividad – ndt], que es inherente al Sujeto padre (*esse in*) y expresa esencialmente *esse in*. El accidente relativo muchas veces tiene su causa en las cosas y por tanto es una entidad real (y no puramente lógica o de razón) distinta del sujeto/sustancia a la que es inherente. Esta relación es uno de los 9 accidentes predicamentales o categorías. Se compone de 4 elementos: **1°)** el *Sujeto* que es la *res*, la cual es puesta en relación a un término (por ejemplo, el Padre que expresa *esse ad* o relación con el hijo que es su término). **2°)** El **Término** que es la realidad con la cual el Sujeto se ha puesto en relación (el hijo). *3°)* La **Relación** o la conexión entre Sujeto y Término (por ejemplo, la paternidad que vincula a padre e hijo). **4°)** El **Fundamento** que es la causa o motivo que hace que un Sujeto se relacione con un Término (por ejemplo, la generación es la causa que pone al padre en relación con el hijo). Ahora bien, *la relación* en sí misma es el tercer elemento, es decir, la *conexión entre un Sujeto y un Término*. Entonces, primera y esencialmente la relación expresa *esse ad* o relación hacia alguna cosa, secundariamente esta relación es inherente a un Sujeto o sustancia y expresa también *esse in*.

La VI Tesis del tomismo quiere precisar claramente esta doctrina según la cual la relación según su naturaleza no significa inherencia en un

sujeto (*esse in*), sino relación hacia algo (*esse ad*). El Angélico lo escribe explícitamente: “no es el *essere in* un sujeto que causa la relación; lo que la constituye como tal es el *"ser una relación hacia alguna cosa"* (*De Potentia*, q. 7, a. 9, ad 7um). Por tanto, la relación es esencialmente y *primeramente* una conexión (*esse ad aliud*) y secundariamente una inherencia (*esse in*). Sin embargo, continúa la Tesis VI, la relación muchas veces tiene su causa en las cosas, por lo tanto, es un ente real y no un ente de razón, que existe sólo en el intelecto, y es una realidad distinta del sujeto o sustancia como todo accidente. Esto se desprende de lo dicho anteriormente: en realidad existen cuatro elementos reales y no lógicos: un Sujeto real (Antonio/padre), un Término real (Marco/hijo), una Reciprocidad o Relación real entre ellos (paternidad /filiación), finalmente un Fundamento real que pueda producir una relación real (la generación produce la relación de paternidad/filiación entre el Sujeto y el Término). La relación (paternidad) es una realidad distinta de la sustancia, porque el Fundamento (generación) de la relación es distinta del Sujeto (padre, del cual es el efecto) y del Término (hijo, del cual es la causa), precisamente es el accidente *actio* que es inherente a una sustancia/sujeto en cuanto *agere sequitur ese* [el actuar sigue al ser – ndt]: si no hubiera un Sujeto (Antonio), no habría una acción (generación del hijo) del sujeto, primero hay que existir para poder después actuar. Por tanto, el predicamento “relación” existe realmente como consecuencia del Fundamento (generación). Si la relación es real en ambos extremos (Sujeto/Término) es una *relación mutua* (por ejemplo, entre padre e hijo hay una relación de paternidad y filiación). En cambio, si se trata de dos extremos de los cuales uno presupone al otro, porque es causado por él, pero el otro no presupone al primero y no depende de él en absoluto, tenemos una *relación que es en parte real y en parte de razón o la lógica*. Por ejemplo, el conocimiento humano en relación con su objeto. No puede haber conocimiento si no hay

objeto cognoscible (de ahí que exista una relación real entre conocimiento y objeto), pero el objeto cognoscible (por ejemplo, el árbol, el hombre, el mundo) puede seguir existiendo, aunque el intelecto humano no lo conozca. Del mismo modo, las relaciones entre criatura y Creador son reales por parte de las criaturas, que realmente reciben el ser del Creador, pero sólo lógicas por parte del Creador, que no recibe nada intrínseco (*esse in*) de la criatura, ni siquiera un accidente absoluto que realmente sea inherente a Dios, mientras que en la relación mutua que de suyo expresa *esse ad* hay también un accidente absoluto (acción/generación) que es inherente al padre o sustancia hombre. Entre Dios y la criatura o entre la cosa y el conocimiento hay sólo un accidente relativo y no absoluto (*esse in*, que pone en el Sujeto alguna cosa de real, aunque sea sólo accidental), es decir, una relación o *esse ad*, que es lógica por parte del objeto y de Dios y real sólo por parte del sujeto que conoce y de la criatura (*S. Th*., I, q. 13, a. 7).

SÉPTIMA TESIS

La criatura espiritual

"La criatura espiritual en su esencia es totalmente simple, pero queda en ella una doble composición: de esencia con el ser y de sustancia con los accidentes". ([29])

Hasta ahora hemos visto cómo todo ser creado está compuesto de materia y forma, potencia y acto, esencia y ser, accidentes y sustancia. En esta Tesis VII estudiamos la criatura puramente espiritual (el ángel o ministro de Dios), sin materia. En ella, por tanto, sólo queda la composición de potencia/acto, esencia/ser, sustancia y accidentes. Sólo Dios es Acto puro de toda composición de potencia, esencia/ser, sustancia/accidentes. Él es el Ser subsistente mismo, cuya esencia es el Ser. El ángel, en cambio, está compuesto de esencia que recibe el ser de Dios, igual que la potencia recibe el acto, pero en el ángel la esencia es simple, no hay composición de materia y forma, pues es forma pura de toda materialidad, incluso materialidad enrarecida, como enseña San Buenaventura. La naturaleza angélica en sí misma es simple y sin mezcla de materia. Sin embargo, está en potencia con respecto al ser como acto último; de hecho, el ángel sigue siendo una criatura que no es su propio ser, sino que lo participa *ab Alio*, es decir, de Dios.

[29] Cfr. *S. Th.*, I, qq. 50-64; *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

Así, la composición real entre esencia y ser se aplica también al ángel y es la solución para probar su espiritualidad plena y perfecta (esencia simple, *sine materia*) frente a la composición hilemórfica [de materia y forma, del griego ὕλη ' materia ', μορφή 'forma' – ndt] y al mismo tiempo su dependencia (distinción entre esencia y ser) de Dios, que es el único que es su propio Ser. *Solus Deus est suum Esse.* La esencia angélica, aunque simple *en sí misma* lo es en potencia *respecto* al acto de ser. Por eso el ángel no es su Fin último, sino que es una criatura que, aunque sin cuerpo y totalmente espiritual, depende de Dios y se ordena a Él. Lucifer pecó al querer negar esta subordinación y dependencia de Dios, pensando que podía bastarse a sí mismo y que él era su Fin último. *Parvus error in principio fit magnus in fine* [un pequeño error al principio se convierte en grande al final – ndt]. Puesto que el ángel está compuesto de sustancia y accidente, tampoco lo está su acción; aunque en el ángel la sustancia permanezca incorrupta por ser espiritual, la *actio* accidental comienza y termina. Por tanto, la operación angélica (por ejemplo, la asistencia de nuestro ángel custodio, el ser enviados como mensajeros a los hombres y volver a Dios) es un accidente realmente distinto de la sustancia angélica y subsiste en ella (*"id cui competit inesse in alio tamquam in subiecto inhaesionis*") [lo que le compete ser en sí mismo y no en otro, como sujeto de la inherencia, lo que pertenece al ser por sí mismo y no está sujeto a ningún otro – ndt]. Además, la facultad espiritual angélica (capacidad de obrar) que subyace a toda operación es también realmente distinta de la sustancia angélica y de la acción del ángel. Por último, el ángel tiene también el accidente de relación (*esse ad aliud/Ministro* de Dios), que lo mantiene en dependencia de Dios ([30]). El ángel es, por tanto, la criatura más noble porque su esencia en sí misma es incorruptible

[30] *Quodlib.* VII, a. 10, ad 4um.

e inmortal, en cuanto que no está compuesta de materia y forma, sin embargo, está en potencia en cuanto *esse ut actus ultimus,* es decir, depende de Dios de quien recibe el ser, está ordenada o en relación (*esse ad aliud*) con Él y no es su propio Fin Último, ya que la acción angélica es verdaderamente distinta de su sustancia. Luego está el mundo corpóreo que también conoce la composición de materia y forma. El hombre tiene un cuerpo corruptible y mortal, pero una forma espiritual o alma, que es incorruptible e inmortal. Más abajo están los entes que sólo tienen una forma sensible (animales, vegetales, minerales), que es corruptible y mortal.

Estas siete primeras Tesis resumen la metafísica tomista y nos demuestran apodícticamente la distinción entre Dios y las criaturas, la trascendencia absoluta de Dios y la imperfección o composición de las criaturas, incluido el ángel. Nos exhortan a adorar a Dios, verdadero fin último de nuestra vida, y a hacer buen uso de las criaturas. Quien se aparta de ellas y, por tanto, de la metafísica tomista (negando la distinción real entre potencia/acto, esencia/ser, accidente/sustancia) no lo hace sin "correr graves peligros", como enseñaba San Pío X, no sólo en filosofía sino también y, en consecuencia, en teología. Como vemos, la metafísica tomista es el "camino seguro hacia la verdad" (Benedicto XV) y el baluarte inexpugnable contra cualquier error (*"tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam*") [eliminad a Tomás y desaparecerá la Iglesia – ndt]. Especialmente hoy, en tanta confusión doctrinal, necesitamos volver a Santo Tomás y a la filosofía del ser como acto último de toda esencia, para no ser absorbidos por la vorágine de los errores dogmáticos y morales, que están contaminando el mundo entero, sin excluir el ámbito eclesial.

LA COSMOLOGÍA TOMISTA

De la VIII a la XII TESIS

OCTAVA TESIS

Materia y forma

"La criatura corpórea, en su misma esencia, está compuesta de potencia y acto; los cuales más específicamente se llaman materia y forma." ([31])

Después de haber visto los principios esenciales de la metafísica en las siete tesis precedentes, trataremos aquí de la cosmología, es decir, de la composición de la materia y de la forma en las criaturas corpóreas, y luego estudiaremos el mundo físico. En las criaturas espirituales la esencia en sí misma es simple, es decir, sin materia, pero en relación con al *esse ut actus*

[31] Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

ultimus [ser como acto último – ndt] y a los accidentes está en potencia. Por otra parte, en las criaturas corpóreas, la esencia *en sí misma* está compuesta de potencia y acto, es decir, para ser más precisos, materia y forma. La materia es un principio genérico, pasivo, que necesita ser actuado, especificado o determino. La forma es el ingrediente activo que actúa, especifica y determina la materia. Esta tesis no se inventa en la mesa de estudio, sino que deriva de la experiencia. De hecho, vemos que los cuerpos son pasivos e inertes, pero al mismo tiempo despliegan una cierta energía, acción o dinamismo. Ellos se mueven (por ejemplo, las plantas se alimentan, crecen y se reproducen por inseminación), son distintas entre sí y son múltiples, pero también tienen una cierta unidad, tienen un elemento genérico común a todas que es la materia y un elemento específico, que las diferencia en varias especies y las clasifica en una determinada especie o jerarquía. Si el sentido común y la razón natural han comprobado esta doble composición en los cuerpos, la filosofía, que es la razón común a todos los hombres normales elevados a la categoría de ciencia, ha llegado a la conclusión de que en los cuerpos hay dos elementos o co-principios esencial y realmente distintos entre sí, que unidos forman el cuerpo.

El principio de pasividad y de inercia, de multiplicidad, común y genérico, que permanece como un puente bajo el paso de las modificaciones que observamos en los cuerpos, es la materia. El principio de actividad, de unidad, que especifica y distingue un cuerpo de otro y le da su especie, es la forma. A esta doctrina se le llama "hilemorfismo", es decir, composición de materia (*hilé*) y forma (*morfé*). Si se basa sólo en la materia, se cae en el materialismo, pero si se basas sólo en la forma, se cae en el espiritualismo exagerado.

La Tesis aristotélico-tomista se basa en ambas, pero jerarquiza entre ellas: la forma es el principio más valioso porque es activo, mientras que la materia está subordinada a la forma porque es pasiva. Por lo tanto, en todo cuerpo hay un co-principio sustancial material y un co-principio sustancial formal; ambos son substancias incompletas, es decir, se necesitan mutuamente para dar lugar a una substancia completa, en la que la materia expresa potencia con respecto a la forma que expresa acto. La materia o co-principio potencial expresa capacidad de recibir la forma, la cual expresa perfección o actualización. La materia es común a todos los cuerpos y está en potencia pasiva a recibir una forma.

Ahora bien, hay que precisar que hay una "materia prima" y una "materia segunda", una "forma sustancial" y una "forma accidental". La "materia prima" es el sustrato totalmente indeterminado de todos los cuerpos, es el primer sujeto o potencia pura sin acto alguno, capaz de recibir todas las formas sustanciales. La materia prima más la "forma sustancial" dan lugar a la "materia segunda", que es el cuerpo ya constituido por la unión de materia prima y forma sustancial. La materia prima es potencia pura sin ningún acto y recibe el ser primero o sustancial a través de la forma primera o sustancial.

La materia segunda está en potencia de recibir el ser accidental a través de la forma accidental, la cual da el ser tal o *secundum quid*. En realidad, no hay materia primera sin acto o forma (*"forma dat esse*") [la materia da el ser – ndt] ni materia segunda en general sin accidentes. Sólo existe un ente o sustancia concreta y completa, compuesta de materia prima (la capacidad de recibir todas las formas sustanciales) más la forma sustancial (de mármol, bronce, oro en general) más la forma accidental (un metro cúbico de oro, dos metros cuadrados de madera, una estatua de plata, un candelabro de bronce...).

La forma sustancial es el principio primero que actúa o informa a la materia prima, de ahí que se denomine acto primero (el acto segundo es la acción y el acto último es el ser). La materia primera más la forma sustancial del mármol dan lugar a la materia segunda o cuerpo material del mármol (mármol en general), luego la "forma accidental" (cantidad) hace que este trozo de mármol esté aquí con sus límites. Del mismo modo, el alma humana informa un cuerpo y así da lugar al hombre en general, que recibe la forma accidental que hace de él este hombre de aquí, en concreto, alto, delgado, blanco, inteligente, etc... Por supuesto, todo esto sucede al mismo tiempo, pero para comprender y explicar mejor la composición de los cuerpos, hablamos de ellos sucesivamente. En realidad, no existe el mármol ni el hombre en general (materia segunda), sino sólo trozos de mármol con determinadas proporciones, límites y cualidades (formas accidentales), del mismo modo que no existe el hombre en general, sino este hombre de aquí con todos los accidentes que modifican y perfeccionan la sustancia humana o materia segunda.

NOVENA TESIS

Materia y forma no tienen el ser por sí mismas

"Ni la materia ni la forma tienen el ser por sí mismas, ni se producen por sí mismas, ni se corrompen por sí mismas, ni se encuentran en uno de los 10 predicamentos por reducción o indirectamente en cuanto co-principios sustanciales" ([32]).

¿Cuál es el papel y la naturaleza de la materia y la forma? Ambas son incompletas, ninguna se basta a sí misma, son más bien co-principios, es decir, sólo uniéndose mutuamente forman algo completo. La materia expresa potencialidad y la forma actualidad. Así, la materia es actualizada por la forma y, por tanto, unidas forman una sustancia completa. Por ejemplo, el cuerpo humano (materia) recibe el alma (forma) y así unidos forman el hombre. La materia no tiene el ser en sí misma ni por sí misma, sino que lo recibe de la forma en el compuesto de materia y forma. La forma *dat esse*, [da el ser – ndt] pero la forma no es su ser, se lo da a la materia, pero a su vez lo recibe de manera finita y participativa del Ser mismo subsistente. Sin embargo, lo que existe en sentido propio no es ni la forma sola ni la materia sola, sino el compuesto de ellas. Se encuentran en uno de los 10 predicamentos (sustancia) por reducción o indirectamente como co-principios sus-

[32] Cf. *S. Th.*, I, q. 45, a. 4; *De potentia*, q. 3, a. 3, ad 3.

tanciales. La “materia primera” es completamente indeterminada, sin ningún acto, forma o ser. Ella puede recibir cualquier acto, “forma sustancial”, ser participado. Una vez que la materia prima creada por Dios ha recibido una forma sustancial (por ejemplo, la forma de oro, de un árbol, de un animal, de un hombre), tenemos una sustancia completa o “materia segunda”, que todavía está en potencia para recibir la “forma accidental”, que hace que sea este trozo de oro aquí, con todas las demás características accidentales (caliente / frío, etc. ...), o este árbol, este animal, o este hombre particular y definitivo. La substancia o esencia está todavía en potencia con respecto al ser, que es el acto último de toda perfección o esencia que, una vez que ha recibido el ser por participación del Ser *a se* o por sí mismo subsistente, existe realmente, es decir, sale de la nada y de sus causas. *Ens est essentia habens esse* [el ente es la esencia que tiene ser - ndt]. Como puede verse, existe una analogía entre estas realidades. La forma completa la materia, el acto determina la potencia, el ser ultima la esencia. El ente real resulta de su composición.

DÉCIMA TESIS

La cantidad

"La extensión sigue a la naturaleza corpórea. Sin embargo, la sustancia no es extensión. La sustancia en sí misma es indivisible, no tiene dimensiones; la cantidad, que da a la sustancia la extensión, es realmente distinta de la sustancia y es un verdadero accidente real." ([33])

La cantidad o extensión sigue necesariamente a la sustancia corpórea. El hombre experimenta continuamente la acción de los cuerpos extendidos sobre él. En la Novena Tesis vimos cómo el sentido común y la experiencia han descubierto en los cuerpos un co-principio potencial y un co-principio actual. La raíz próxima de la cantidad es la potencia, que expresa materia; mientras que acto expresa forma, que es la raíz próxima de la cualidad y de la acción. Sin embargo, la cantidad no es sustancia. De hecho, es un accidente realmente distinto de la sustancia: por ejemplo, un hombre que pesa 50 kg es tan hombre como uno que pesa 100 kg; sólo difieren en el accidente de la cantidad, pero no en la sustancia humana. La cantidad es el primero de

[33] Cf. ARISTÓTELES, *VII Methaphys.*, S. TOMÁS, *en VII Methaphys*, I.

los nueve accidentes. La cualidad se añade a la cantidad: por ejemplo, un árbol que pese un quintal (cantidad) será liso o rugoso, frío o caliente, marrón o de color castaño. La cantidad como accidente da el ser secundario (*esse tale*) a la sustancia que recibe de la forma el ser primario (*esse simpliciter*). Por tanto, la cantidad da divisibilidad y corruptibilidad a la sustancia a la que es inherente ([34]). Por eso las sustancias espirituales que no tienen cantidad ni materia (el ángel y el alma humana) no son divisibles ni corruptibles. El papel de la cantidad es el de dar a la sustancia, que en sí misma es indivisible, partes integrantes (por ejemplo, la línea está formada por varios puntos, que la hacen divisible), una extensión y una dimensión. Así pues, la naturaleza de la cantidad implica que tiene partes distintas, es decir, que una parte no es la otra parte (*"habere partes extra partes*"). De ello se sigue que estas partes pueden separarse y dividirse, y aquí está la corruptibilidad que invariablemente sigue a la cantidad, a la extensión y a la materia, que también puede medirse. Por lo tanto, la cantidad es un accidente distinto de la sustancia, en el sentido de que le añade partes que pueden aumentar o disminuir, mientras que la sustancia permanece invariable. La cantidad es un accidente real y no lógico, que puede ser tocado, visto, medido, pesado.

[34] Cf. *S. Th.,* I, q. 50, a. 2; *Summa c. Gent.* , lib. IV, c. 65.

UNDÉCIMA TESIS

El principio de individuación.

"La materia determinada por esta cantidad aquí y ahora (abstrayendo sus dimensiones, es decir, superficie y volumen) es el principio de individuación, es decir, es el principio de la distinción entre individuo e individuo dentro de la misma especie, lo que no ocurre en espíritus puros, los cuales no tienen materia." ([35])

En la naturaleza existe una *unidad de especies* (humana, canina, conífera, aurea) y una multiplicidad de individuos (Antonio, Platón, un pino, una pieza de oro). La especie es individuada o identificada y multiplicada por la materia compuesta por el accidente cantidad. Por ejemplo, la especie humana es una, pero es multiplicada e individuada por los cuerpos en los cuales el alma racional es forma sustancial, sin que la multiplicidad de los individuos humanos (Antonio, Marcos, Santiago...) multiplique la especie humana, la cual permanece siendo una sola. ¿Cuál es la razón por la que exis-

[35] Cfr. *Summa c. Gent*., lib. II, capp. 92-93; *S. Th*., I, q. 50, a. 4; *De Ente et Essentia*, cap. II; *In Boet., de Trinitate*, q. 4, a. 2.

ten muchos individuos distintos el uno del otro, mientras que su especie sigue siendo una sola? Santo Tomás resuelve la cuestión con el "principio de individuación" que es la "materia determinada por esta cantidad aquí y ahora, *hic et nunc*" *("materia signata cuantitate"*) [materia determinada por esta cantidad – ndt], haciendo abstracción de sus dimensiones (figura o superficie y volumen).

El principio de individuación es lo que hace de un ente específico un individuo. Un individuo no es diferente de sí mismo y es distinto de todos los demás (por ejemplo, Marcos es Marcos, pero es diferente de Antonio, Juan, Andrés). Ahora bien, lo quecausa la individuación de la especie (por ejemplo, la humanidad es individuada en Antonio) es la materia determinada por el aquí y el ahora (*hic et nunc*), haciendo abstracción de sus dimensiones (figura o superficie y volumen). De hecho, dos líneas idénticas en cuanto a la figura o superficie (▌ ▐) son individuadas y distintas la una de la otra por el hecho de que una está aquí y ahora a la izquierda, mientras que la otra está allí y ahora a la derecha. La línea de la izquierda es idéntica a sí misma y diferente de la de la derecha no porque tenga dimensiones (figura) diferentes a ella (son iguales), sino porque ocupa *ahora* un espacio que no ocupa la otra y que la otra no puede ocupar porque ya está ocupado en este momento por la de la izquierda. Así dos lingotes de oro de 1 kilo que son idénticos en cuanto al volumen (10 cm de largo por 5 cm de ancho por 7 cm de alto), son diferentes porque uno está aquí y ahora y el otro está allí y ahora (▌ ▐). El individuo es indiviso en sí mismo, igual a sí mismo y distinto de todos los demás. Por ejemplo, Antonio no está dividido en dos, de lo contrario sería un cadáver, es idéntico a sí mismo, de lo contrario no sería Antonio, pero es diferente de Santiago, Andrés, Juan... La especie es aquella por la que una cosa es lo que es. Por ejemplo, la especie humana es aquella por la que el hombre es hombre, la especie angélica es aquella por la que el

ángel es ángel. Por tanto, hay algo o un principio que distingue numéricamente a un individuo de otro, aunque pertenezcan a la misma naturaleza específica. Si procedemos por vía de exclusión podemos responder que la esencia no es individuada por sí misma. De hecho, Antonio no es la humanidad ni la especie humana, sino que es sólo un individuo de la naturaleza humana. La esencia no es individuada ni siquiera por el ser, que es el acto último o perfeccionador de toda esencia y por tanto la presupone, la perfecciona y no es informado de él, ni recibiéndola la individua. Ni siquiera es la forma sustancial, puesto que es precisamente ésta la que da tal especie a la materia. Por ejemplo, la forma sustancial del alma humana da la especie humana al cuerpo que recibe el alma, es decir, Antonio es hombre porque su cuerpo está informado por un alma humana que es la forma sustancial de su materia corpórea. Ni siquiera la materia por sí sola puede individuar la especie, porque todavía es indeterminada o no tiene accidente de cantidad y aún no pertenece a tal o cual especie.

Por tanto, para Santo Tomás es la materia determinada por el accidente cantidad, es decir, ese trozo de materia aquí (que se encuentra en este lugar y no en aquel) y ahora (en este mismo instante, ni antes ni después) que, recibiendo la especie, la individua (recibe la naturaleza del oro) y hace que sea esta pieza de oro y no aquella otra. Por ejemplo, si dibujo dos líneas idénticas, pero una está aquí a la derecha y la otra allá a la izquierda, en este mismo instante tengo dos líneas de tinta, tiza, hierro y una sola naturaleza o especie... (Por ejemplo, ▌▌▌son tres líneas distintas, cada una diferente de las otras a pesar de tener la misma materia genérica y la misma especie, pero son una a la izquierda, una al centro y otra a la derecha en el mismo momento). Entonces es la materia determinada por esta cantidad aquí y ahora la que individua la especie y hace que una línea sea individualmente distinta de la otra. Este es el principio que permite a un individuo pertenecer

a una especie y, como individuo, lo hace indiviso en sí mismo y diferente de todos los demás individuos.

Entonces es la misma materia (oro, por ejemplo) la que da orden a esta cantidad aquí y ahora (línea que en este momento está a la izquierda) la cual al recibir la especie de oro o plata o madera hace de la especie de madera un individuo (este trozo de madera aquí y ahora) indiviso en sí mismo y distinto de todos los demás. Por lo tanto, si la materia es ordenada a esta cantidad, la forma recibida en esta materia cuantificada por el aquí y ahora dará lugar a un individuo distinto de todos los demás.

La multiplicación numérica en sustancias separadas o espíritus puros (ángeles) es imposible, ya que no tienen materia ni cantidad. Luego cada ángel es una especie distinta de otro ángel o especie angélica por separado (*S. Th*., I, q. 50, a. 4). De esto se sigue que los ángeles no necesitan multiplicarse y crecer (como los hombres) para perpetuar la especie angélica, que siendo inmaterial es incorruptible, mientras que los hombres compuestos de alma y cuerpo son corruptibles, mortales y se extinguirían si no se multiplicaran y no crecieran. El alma humana es individuada por el cuerpo. Cuando Dios crea las almas, ellas son idénticas. Sólo se diversifican cuando ellas informan a un cuerpo determinado. Mi alma es diferente a la de Antonio porque informa a mi cuerpo. Por tanto, es el cuerpo el que diferencia a las almas y a los individuos desde el principio. El alma expresa forma, en sí misma no expresa imperfección, ella es limitada e individuada por la potencia o materia en la que es recibida. Si Carlos es más inteligente o tiene más memoria y concentración que Antonio es porque su inteligencia (que se encuentra en el alma como facultad espiritual) está servida por un cuerpo mejor adaptado. Naturalmente Carlos debe mantener esta disposición con su educación y esfuerzo personal, de lo contrario si se duerme en los laureles y

Antonio trabaja a pesar de ser menos dotado desde el principio, será superado por él. Santo Tomás enseña con Aristóteles que "quienes tienen un cuerpo y unos sentidos más finos y adecuados, están mejor dispuestos en inteligencia". De hecho, “nada entra en el intelecto si no pasa primero por los sentidos”. Por lo tanto, la inteligencia está influenciada, pero no determinada, por la calidad de nuestro cuerpo. El alma y sus facultades espirituales (intelecto y voluntad) están influenciadas por el cuerpo, pero no determinadas absoluta y definitivamente. La educación, el esfuerzo y una vida virtuosa te liberarán relativamente de las influencias negativas de un cuerpo enfermo. Por ejemplo, un alcohólico tiene el cerebro y el hígado mal dispuestos y por tanto su alma, su intelecto y su voluntad están servidas por un instrumento corporal algo imperfecto (el cerebro) y por tanto está menos dispuesto a comprender y querer el bien de una persona físicamente sana. Sin embargo, puede mejorar sus cualidades físicas e intelectuales con educación, siempre que el cerebro no quede totalmente devastado. Pero también hay que decir que su labor educativa ni siquiera es ilimitada: debe ocuparse siempre de los defectos de su organismo, puede corregirlos, mejorarlos, pero no cambiarlos por completo. Asimismo, quienes nacen mejor dotados físicamente no pueden vivir de sus ingresos, sino que deben hacer fructificar los dones recibidos con esfuerzo personal. El tomismo explica las diferencias entre un individuo y otro a partir de la naturaleza humana que está compuesta de alma y cuerpo. No es sólo el cuerpo como dicen los materialistas, no es sólo el alma como afirman los espiritualistas. El alma es más noble que el cuerpo, pero es recibida en él e individuada por él y por tanto debe ocuparse de las cualidades o defectos que el cuerpo recibió de los padres. Como puedes ver, hay una jerarquía, pero la parte noble no puede evitar utilizar la parte menos noble. El apologista de Menenio Agripa nos lo recuerda: "Una vez los miembros del hombre, al notar que el estómago estaba

ocioso, rompieron los acuerdos con él y conspiraron diciendo que las manos no llevarían el alimento a la boca, ni que la boca lo aceptaría ni que sus dientes lo masticarán adecuadamente. Pero mientras intentaban domar el estómago, ellos también se debilitaron y todo el cuerpo se consumió. De aquí vemos que la tarea del estómago no es la de un perezoso, sino que distribuye el alimento a todos los demás órganos. Así fue como los diversos miembros del cuerpo volvieron a ser amigos entre sí y con el estómago. Así, el Senado y el Pueblo, como si fueran un solo cuerpo, se devoran con la discordia, mientras que con la concordia permanecen en buena salud" (TITO LIVIO, *Ab Urbe condita*, II, 32). Lo mismo ocurre con el alma y el cuerpo.

DUODÉCIMA TESIS

Cantidad y lugar

«El accidente de la cantidad hace que un cuerpo esté en un lugar de modo circunscriptivo, es decir, según sus dimensiones, y que no pueda estar de tal modo circunscriptivo ni siquiera por milagro en otro lugar.» ([36])

La esencia de la cantidad (el primero de los nueve accidentes, que viene inmediatamente después de la sustancia) consiste en tener partes internamente distintas, es decir, de las cuales una está fuera de las otras partes, de las cuales una no es la otra y está fuera de la otra. Esta es la *"dimensión cuantitativa interna del cuerpo"*: es la distribución de las partes en un todo, de modo que una está fuera de la otra y son incompenetrables entre sí. El accidente cantidad es realmente distinto de la sustancia, que permanece invariable, aunque aumente o disminuya la cantidad que le sigue. Por ejemplo, Antonio sigue siendo siempre un hombre o un animal racional, aunque aumente de peso o pierda 20 kilos. O un bloque de madera de un metro cúbico y un bloque de oro de un metro cúbico son dos sustancias realmente distintas

[36] Cfr. *S. Th*., III, q. 75; IV *Sent., dist*. 10, a. 3; *Quodlib*., III

(madera y oro), aunque tengan la misma cantidad (1 m^3). Por tanto, cantidad y sustancia son realmente distintas. Se sigue, como consecuencia accidental o efecto secundario, **1º)** que el cuerpo se extiende en el espacio; **2º)** que una parte excluye a la otra del mismo lugar; **3º)** que los cuerpos cuantificados son naturalmente impenetrables; **4º)** que dos cuerpos no pueden estar juntos en el mismo lugar; **5º)** que la entidad corpórea es mensurable. Por un milagro Dios puede suspender el efecto secundario o accidental de una cosa, pero no su esencia. Por lo tanto, por un milagro dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar, pero una cosa no puede ser ella misma sin mantener su esencia, debido al principio de no contradicción ([37]). Por lo tanto, ni siquiera por un milagro puede una sustancia corpórea no tener partes internas, dimensiones o extensiones, una distinta de la otra y una externa a la otra. Por ejemplo, Dios puede hacer existir milagrosamente una sustancia corpórea (el Cuerpo de Cristo) sin los efectos secundarios de la cantidad, es decir, el Cuerpo de Cristo no está presente en las especies eucarísticas según sus dimensiones (altura, peso, figura externa), sino que conserva siempre su dimensión interna, es decir, su Cuerpo tiene partes fuera de otras partes y está presente según las dimensiones de la hostia. Ocupa un lugar (por ejemplo, el tabernáculo de la catedral de Milán). Sin embargo, el efecto primario o esencia de la cantidad no puede faltar en la cantidad ni siquiera por un milagro, ya que sería contradictorio y por tanto deficiente que hubiera una cantidad sin la naturaleza de la cantidad. La misma cosa no puede, al mismo tiempo y bajo la misma relación, ser tal y no ser tal. Ahora bien, Dios no se contradice y en Él no hay imperfecciones ni deficiencias. Por tanto, en la Eucaristía existe la sustancia de la cantidad del Cuerpo de Cristo, pero no hay extensión local según las dimensiones de Su Cuerpo. Además, Cristo resucitado ya no

[37] Quodlib., 10, a. 3.

tiene la impenetrabilidad y ha atravesado las paredes del Cenáculo donde estaban encerrados los Apóstoles, pero conserva siempre su dimensión interna, es decir, su Cuerpo tiene partes fuera de otras partes. El *locus* es la "primera superficie cóncava de un vaso, que rodea al cuerpo que recibe", por ejemplo, en un vaso que recibe agua la superficie interna o primera superficie cóncava del vaso (locus) rodea al agua (contenido). La superficie interior o cóncava del lugar o recipiente (vaso) coincide con la superficie convexa o exterior del lugar (agua) o cuerpo contenido. De este modo, yo soy el cuerpo contenido (locate) por la primera superficie de aire que rodea y coincide con mi figura y la contiene (lugar). Resumiendo, el *"localizado"* es lo contenido en el *"lugar"* (el agua en el vaso, yo en el aire que rodea mis dimensiones externas). El *"sito"* es la posición del localizado en el lugar (yo de pie, sentado o tumbado, rodeado de aire). La *"ubicación"* responde a la pregunta" *ubi est*; ¿dónde está el cuerpo?". El agua está localizada o situada en el vaso. Preciso que la presencia de un cuerpo en el lugar puede dividirse de dos maneras; **1º)** a la manera de los cuerpos con sus dimensiones o *"circunscriptiva"*, es decir, el cuerpo tiene sus dimensiones corporales y está situado en el lugar que lo circunda o contiene según sus propias dimensiones externas (por ejemplo, yo aquí ahora circundado por el aire que envuelve mi cuerpo con su peso, altura, anchura...; **2°)** a la manera sustancial, es decir, el cuerpo es todo entero en el todo y es todo en todas las partes; por ejemplo, Jesús está todo en toda la hostia entera y todo en cada fragmento de una hostia consagrada.

En las siete primeras tesis del tomismo estudiamos la metafísica del ser como última perfección de toda perfección (potencia/acto, esencia/ser, sustancia/accidentes). En las otras cinco, su cosmología (materia/forma, cantidad, principio de individuación, lugar). Nos queda estudiar la psicolo-

gía metafísica o el estudio de la vida yd el alma (Tesis XIII-XXI) y la teología natural o demostración de la existencia de Dios a partir de sus efectos (Tesis XXII-XXIV).

Por ahora, en lo que se refiere a la metafísica (Tesis I-VII) podemos decir que la composición de esencia/ser nos hace comprender la naturaleza angélica, espiritual e incorruptible pero compuesta, a diferencia de Dios que es totalmente simple y sin composición ni siquiera de esencia/ser: Él es el Ser por su propia Esencia. Por otro lado, el mundo corpóreo, incluido el hombre, está compuesto no sólo de esencia/ser, sustancia/accidente, sino también de materia que es corruptible y mortal, aunque la forma o alma humana sea incorruptible.

Todas las grandes nociones de la metafísica nos demuestran la distinción infinita entre Dios y las criaturas, la trascendencia de Dios y la imperfección y participación de las criaturas. Es así como estas Tesis nos conducen suave e infaliblemente al conocimiento natural y racional de la existencia de un Acto puro de toda potencia e imperfección que llamamos Dios.

En cuanto a la cosmología (Tesis VIII-XII), partiendo del concepto visto en la metafísica de materia/forma, podemos decir en resumen que la esencia de los cuerpos está compuesta de potencia/acto y materia/forma. Ellos son co-principios sustanciales, es decir, son sustanciales, sí, pero también incompletos, y tienen necesidad el uno del otro a fin de que su unión resulte en una naturaleza específica, completa y per se subsistente. Además, la cantidad es el primer accidente que sigue a la sustancia corpórea, dándole partes integrantes e individuándola. También circunscribe los cuerpos al lugar que los contiene, pero los hace corruptibles y mortales.

Hemos llegado a la mitad del camino, hemos estudiado doce tesis y faltan doce más. Es necesario retomar constantemente el contacto con las

Tesis iniciales y no olvidarlas para comprender el desarrollo de la filosofía del ser del Aquinate, la cual, después de habernos mostrado la corruptibilidad del cuerpo y su mortalidad y la incorruptibilidad de la forma per se subsiste, es decir, del alma humana, nos conducirá al conocimiento de la existencia del Acto puro y a la de algunos atributos de su Esencia (Ser, Unidad, Verdad, Bondad, Belleza).

Se plantea entonces el problema ético de la relación entre las acciones del hombre y Dios (Tesis XXIII-XXIV, Providencia y Predestinación). Como se puede apreciar, partiendo de principios que pueden parecer abstractos, se llega a una conclusión práctica, que concierne a la salvación eterna del hombre, porque su alma es inmortal, Dios existe, y el hombre tendrá que dar cuenta de su acción moral o inmoral al Dios que lo creó para que alcance su Fin último.

LA PSICOLOGÍA RACIONAL TOMÍSTICA

De la XIII a la XXI TESIS

DÉCIMO TERCERA TESIS

El alma como principio de la vida

«Hay dos tipos de cuerpos naturales: 'vivos' y 'no vivos'. En los cuerpos vivos, el mismo sujeto tiene una parte que mueve y una parte que es movida. El alma es llamada la forma sustancial del cuerpo y requiere la disposición de las partes heterogéneas del cuerpo.» ([38])

[38] Cfr. *V Metaphys*., lect. 14; *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 97; *S. Th*., I, q. 18, a. 1 e 2; ibíd., q. 75, a. 1; *De Anima*, lib. II, cap. 1.

Aristóteles ([39]) y Santo Tomás ([40]) aplican la naturaleza de la "material" y la "forma" al problema de la vida afirmando que *el alma es la forma sustancial del cuerpo*. Ellos explican que hay tres grados de vida: vegetal, animal y humana. La vida consiste en el "movimiento intrínseco o inmanente al sujeto y a la especie" ([41]), es decir, en el auto-movimiento (*"vita est ex se motum habere"*) [la vida es tener movimiento por sí mismo – ndt], teniendo en sí mismo la capacidad de moverse, que deriva de un principio vital distinto de la materia estática e inerte. Las tres funciones o movimientos inmanentes que constituyen la vida son: *comer* (el sujeto convierte otra sustancia en la suya propia), *crecer* (el sujeto organiza la nutrición para adquirir la cantidad adecuada) y *reproducirse* (movimiento inmanente en cuanto a la especie, que es una prolongación o continuación del sujeto, en manera asexuada para las plantas, que se reproducen mediante semillas vegetales o sexualmente para los animales y los seres humanos) ([42]). Mientras que el canto rodado, el baúl, etc., no se mueven (no comen, no crecen y no

---

[39] *De Anima*, II, 1.

[40] *V Metaphysicorum*, lectio XIV; Summa *Contra Gent*., lib. I, cap. 97; *S. Th*., I, q. 18, a. 1-2; ibíd., qq. 75-77, especialmente q. 75, a. 1; *Quaest. De Anima*.

[41] *"Esse viventium est vivere*. El ser de lo vivo es vida", es decir, la vida consiste en el "movimiento intrínseco o inmanente" en lo que concierne al individuo (comer y crecer); La reproducción parece ser un movimiento "extrínseco" en lo que concierne al individuo considerado, pero es "intrínseco o inmanente" al individuo considerado *en relación con su propia especie*, es decir, es una acción inmanente al sujeto, de la cual la especie es la continuación; por ejemplo, cuando un solo animal o un solo hombre se reproduce, lo hace para el mantenimiento y la continuación de sí mismo en su propia especie. Así, pues, la reproducción es siempre un *movimiento intrínseco o inmanente en lo que se refiere a la especie*, es decir, al individuo como singular parte de una especie.

[42] Los minerales que no comen, crecen o se reproducen ni siquiera vegetativamente no son seres vivos, existen, pero no viven.

se reproducen sembrando otros cantos rodados y baúles), sólo pueden ser movidos desde el exterior. Esto significa que en el ser vivo hay una fuerza superior a la materia, que el mineral no tiene; se llama principio vital o alma. El Materialismo moderno (que retoma el Monismo antiguo) afirma que el alma (vegetativa, sensible y racional) no existe y que sólo la materia es viviente. No admite que el ser vivo esté compuesto de materia y forma o alma (vegetativa, animal y humana), sino que lo reduce todo a una única realidad: la materia. Así que o el simple mineral debe tener también vida en sí mismo *("hylé"* = materia + *"zoé"* = vida, *"Hilezoísmo"*) o el hombre debe ser un simple mineral

De este error monista, así como del *Materialismo moderno* de Karl Marx, se derivan errores aparentemente diferentes, pero realmente análogos. Por ejemplo, el *Panteísmo* (*I Sent*., dist. 8, q. 1, a. 2), según el cual sólo hay un principio en el mundo en el que Dios, la naturaleza, el hombre, la materia, etc., coinciden, y la *Teosofía* de Madame Elena Blavatsky, que inspiró el *Modernismo* (véase Antonio Fogazzaro), según la cual "el espíritu y la materia son una y la misma cosa". ([43]) Santo Tomás, basándose en el sentido común, evita todos estos errores del *Monismo Espiritista* (todo es espíritu, incluso la materia que se confunde con él) y del *Monismo Materialista* (no existe el espíritu, todo es materia pura). En medio de estos dos errores, por exceso (Espiritismo) y por defecto (Materialismo), se levanta la verdad, como una montaña *en el medio y en la parte superior* (es decir, en el justo medio de superioridad y no de mediocridad) ([44]) dos barrancos a su derecha

[43] E. Blavatsky, *The Key of Theosophy*, New York, 1890, pág. 14.

[44] Hay que tener cuidado e interpretar bien el adagio latino: “in medio stat virtus”; No se trata de una equidistancia de mediocridad entre errores opuestos en exceso y defecto, sino de un feliz término medio en altura o en profundidad ("in medio et in

y a su izquierda: *el ente está compuesto de materia y forma, y el ser vivo se mueve*. Cuando cesa todo movimiento (respiratorio, cardíaco y cerebral), muere ([45]). Además, "el alma humana no recibe el ser de la materia, sino que es la materia la que recibe el ser del alma" (*In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 3). En efecto, “el mismo ser que per se pertenece al alma, pertenece indirectamente al cuerpo, gracias al alma; por tanto, el ser del compuesto de alma y cuerpo es el ser del alma, recibido después en el cuerpo" (*I Sent*., distinc. 8, q. 5, a. 2, ad 2). *"Vivere est movere seipsum"* [vivir es moverse por sí mismo - ndt], es decir, la esencia de la vida consiste en moverse por sí mismo con un movimiento activo y pasivo, es decir, en el ser vivo hay un "motor" o "móvil" y una parte "movediza" o "movible" (por ejemplo, el cerebro ordena a la mano que se mueva y se mueve), mientras que los minerales o cuerpos inorgánicos y sin vida solo tienen un movimiento pasivo, es decir, son movidos (la piedra es empujada por un hombre, el carro es tirado por una mula, etc.). Por lo tanto, el adagio ″omne quod movetur ab alio movetur″ [todo lo que se mueve, es movido por otro - ndt] debe entenderse de manera diferente dependiendo de si el cuerpo es inorgánico (la flecha es

---

culmination"), que supera ambos errores (ver Reginaldo Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, París, 1909).

[45] Esta observación filosófica, que es el sentido común de todo hombre dotado de recta razón elevada a ciencia, es muy importante para constatar la muerte real, que se produce no sólo cuando la corteza del encéfalo plano en la electroencefalografía, sino también el fondo del cerebro es plano al examen del escáner, y además el corazón ya no late y la respiración ha cesado. Sólo entonces, en conjunción con el cese de estas tres funciones vitales, se produce la muerte real. De lo contrario, sólo se puede hablar de muerte clínica o aparente. Desde 1968, por desgracia, se ha promulgado una ley para fomentar la práctica de trasplantes/extracciones de corazón (realizados entonces por primera vez) en Sudáfrica por el Dr. Barnard, según la cual bastaba que el electroencefalograma fuese plano y señalase, por tanto, que la corteza externa del cerebro no mostraba signos de movimiento o vida para declarar la muerte real y proceder a la extirpación del corazón en un hombre que respiraba, cuyo corazón latía y cuyo cerebro profundo se movía y vivía, aunque la corteza superior o externa no diera señales de vida o movimiento.

disparada por el arquero) u orgánico (el hombre mueve y es movido, tiene una parte motriz y una parte movediza o movible).

En cuanto a los seres vivos, la planta se nutre, crece y da flores y frutos, y de ellos nacen otras plantas por inseminación vegetal; el animal, además de alimentarse, crecer y reproducirse por apareamiento sexual, corre de una parte a otra y tiene una sensibilidad externa (ve, oye, huele, saborea, toca) y una sensibilidad interna (recuerda, tiene un instinto innato o "estimativo", que por ejemplo lleva a la oveja a huir al ver al lobo aunque nunca lo haya visto); el hombre además tiene conocimiento racional, no se detiene en el conocimiento sensible (sentidos externos e internos), sino que conoce la esencia inteligible de las cosas sensibles y da una definición de ellas (sabe que el hombre es un animal racional o es un ente compuesto de un alma espiritual y un cuerpo material), por tanto une dos conceptos (hombre y vida) y enuncia un juicio: "El hombre está vivo", "Antonio está muerto", razona finalmente juntando dos juicios y saca una conclusión de ellos (el hombre es mortal, ahora bien, Antonio es hombre, por lo tanto, Antonio es mortal). Además, el hombre es libre, es decir, tiene una voluntad que lo hace dueño de sí mismo y de sus instintos.

Esta es, en resumen, la concepción de la vida de Aristóteles y Santo Tomás, que corresponde más que todas las demás doctrinas filosóficas a la realidad. Es el sentido común erigido como ciencia filosófica realista, según el cual la verdad consiste en conformar el propio pensamiento a la realidad, contrariamente al idealismo moderno según el cual es el pensamiento el que "crea" la realidad. La vida consiste en moverse a sí mismo por medio de una operación que es intrínseca al sujeto vivo y permanece en él, lo perfecciona, lo desarrolla, lo mantiene en el ser (el alma mediante el cerebro del cuerpo que ella informa ordena a los miembros a moverse, a comer, a digerir y

luego a organizar lo que se ha comido distribuyéndolo en las diversas partes del cuerpo de manera homogénea para que crezca) y lo perpetúa en su especie.

Cuando este movimiento del sujeto (comer y crecer) cesa por completo, el ser vivo muere. El ser no vivo solo se mueve *ab extrinseco*, recibe un movimiento desde el exterior, tiene un movimiento pasivo y no activo (por ejemplo, el carro es tirado por el burro, el reloj es puesto en hora por el dueño o necesita que se le cambie la batería cada año); por otra parte, el ser vivo tiene un movimiento activo, que es en parte del sujeto como "motor" y en parte permanece en él como "movido" en acto, o "movible" en potencia, lo desarrolla y lo lleva a la perfección.

El ser vivo toma o come elementos tomados de fuera de sí mismo, los organiza y distribuye homogéneamente en su cuerpo para que crezcan y finalmente se reproduzca en entes similares a sí mismo (la rosa produce otras rosas por inseminación vegetal y no cardos o margaritas; el "perro lobo" genera otro "perro lobo" y no un dóberman; Antonio procrea otro hombre y no un ángel o un caballo; la piedra no genera ni produce otras piedras similares a ella, provocando que pequeñas piedras caigan al suelo; sería muy conveniente que una pepita de oro produjera muchas otras pepitas, pero lamentablemente esto no es posible). Esto implica que, si los cuerpos minerales son homogéneos (la piedra está hecha enteramente de piedra, la pepita está enteramente hecha de oro, el tronco está hecho enteramente de madera), los seres vivos son heterogéneos (parte motriz y parte móvil) y jerárquicos, por ejemplo el perro y el hombre tienen el cerebro que impulsa el movimiento y las extremidades son movidas. Además, el hombre tiene un intelecto y una voluntad, que captan objetos espirituales que escapan al animal (Antonio sabe matemáticas, filosofía, sánscrito; Francisco ama la pobreza,

la justicia, la pureza; mientras que ningún animal tiene la idea inteligible de entes universales, abstractos y espirituales, ni conoce el sánscrito ni ama la pobreza, sólo tiene imágenes sensibles internas o externas).

Las partes heterogéneas del animal y del hombre están jerárquicamente subordinadas y contribuyen al fin común de todo el organismo animal o humano. El pagano Menenio Agripa ya enseñaba esto: "Una vez los miembros del hombre, al notar que el estómago estaba ocioso, rompieron el acuerdo con él y conspiraron diciendo que las manos no llevarían comida a la boca, ni que la boca la aceptaría, ni que los dientes la masticarían correctamente. Pero a medida que trataban de domar su estómago, también se debilitaron y todo el cuerpo se consumió. Por lo tanto, se puede ver que la tarea del estómago no es la de un perezoso, sino que distribuye el alimento a todos los demás órganos. Así fue como los diversos miembros del cuerpo se hicieron amigos entre sí y con el estómago. Así, el Senado y el Pueblo, como si fueran un solo cuerpo, perecen por la discordia, mientras que por la concordia permanecen en buena salud" (TITO LIVIO, *Ab Urbe condita*, II, 32).

También es revelado en San Pablo: «Muchos son los miembros, pero uno es el cuerpo. Ni el ojo puede decir a la mano: "No te necesito"; ni la cabeza a los pies [...]. Por el contrario, aquellos miembros que parecen más humildes son los más necesarios. [...]. Dios ha compuesto el cuerpo para que no hubiera desunión en él, sino para que los diversos miembros se cuidaran unos a otros. Por lo tanto, si un miembro sufre, todos los miembros sufren juntos; y si uno de sus miembros está sano, todos los demás se regocijan con él» (1 *Cor*., XII, 4-20). Así, las desigualdades y la jerarquía entre los miembros del cuerpo físico y también del cuerpo civil, que convergen hacia un fin común (el bienestar del todo), forman la unidad y la armonía del organismo. Si todos los dedos de una mano fueran iguales, la extremidad sería

monstruosa, si las notas de una música fueran todas iguales, sería una cacofonía, la diversidad armónica produce belleza orgánica y sinfónica, mientras que la diversidad disarmónica ("música moderna") produce ruido.

Lo mismo ocurre en la Iglesia: laicos, clérigos, obispos y el Papa. Así también en el Paraíso: Ángeles, Arcángeles, Potestades, Principados, Tronos, Virtudes, Dominaciones, Querubines y Serafines. Sin diversidad y jerarquía, todo es plano, feo, inmóvil y muerto.

Aristóteles define el alma como "el acto primero del cuerpo físico y orgánico o vivo, que tiene vida en potencia" (*II De Anima*, cap. 1). El acto primero es la forma sustancial que da el ser primero a la esencia (por ejemplo, el alma racional da el ser sustancial al cuerpo humano; el alma sensitiva al cuerpo animal). La forma accidental, en cambio, da el ser tal o cual (por ejemplo, la cantidad hará que un asno pese 1 quintal y un hombre 80 kg; la cualidad hará que el agua sea fría o caliente, que un hombre sea médico o ingeniero, bueno o malo). Aquí podemos ver cómo Santo Tomás superó a Aristóteles, que se detuvo en la esencia y en el primer acto o forma sustancial, mientras que el Angélico llegó al acto último o perfección última de todas las demás perfecciones sustanciales, esencias y formas, que es el ser como *actus essendi* [acto de ser – ndt] (*Quodlib*, XII, q. 5, a. 1; *S. Contra Gent.*, lib. II, cap. 54) ([46]), que es distinto y superior al hecho de existir, por lo que la esencia de un ente, recibiendo el ser como "acto último" de la esencia que es el "acto primero", *ex-sistit*, es decir, sale de la nada y de su causa y existe *de hecho*.

[46] *Véanse las tesis III* y *IV del Tomismo*.

El alma como acto primero, específico o sustancial que informa a un cuerpo hace que éste forme parte del mundo animal si el alma es sólo sensible, o del mundo humano si el alma es racional. El cuerpo se llama físico o vivo y orgánico para distinguirlo de un cuerpo artificial (un maniquí, una estatua). El alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte del cuerpo (*"tota in toto et tota in qualibet parte*"); por ejemplo: el alma está toda en todo el cuerpo y toda en la mano, en el pie, en la cabeza, pero de manera proporcionada a la importancia, al valor y al papel de cada miembro; es natural que la presencia activa del alma sea más fuerte en la cabeza que en el pie, pero así como la cabeza se sirve del pie y no debe despreciarlo, así el pie depende de la cabeza y debe obedecerla, y el alma es el principio unificador de los diversos miembros que los subordina jerárquicamente al bien común de todo el cuerpo.

El alma es el principio vital de "un cuerpo que tiene vida en potencia", es decir, el cuerpo en sí mismo sin alma no tiene vida en acto, sino sólo la capacidad de recibirla al recibir el alma: *"forma dat esse*", es decir, la forma no causa el ser (que es ilimitado y puede ser todo: ángel, hombre, animal, planta, mineral, y es la última actualidad de cada forma) sino que, lo recibe y lo limita especificándolo (ser humano, si se recibe en una esencia o forma humana; ser animal, si se recibe en una esencia animal) y lo comunica a la materia, que de este modo individua la forma existente (el hombre Antonio, Marcos o Juan...) gracias al ser que lo actúa últimamente y lo saca de la nada y de su causa, es decir, lo hace existir (*ex-sistere*) ([47]).

El alma es la forma sustancial o *"acto primer"* del cuerpo físico; además es siempre el alma la raíz remota que hace mover los miembros del

[47] Cfr. *Summa Contra Gent*, lib. II, cap. 54.

cuerpo a través del órgano del cerebro y en este caso se llama *"acto segundo*" o "acción"; por tanto, el alma es el "principio radical o remoto" de las operaciones humanas o animales, el cerebro es el principio intermedio u órgano físico del que se sirve el alma para mover los miembros y los miembros son el principio inmediato y próximo de las acciones. ([48]) El intelecto y la voluntad, es decir, las dos facultades o potencias activas del alma racional, son la "raíz próxima" de la operación (conocer y querer).

El alma humana es una forma subsistente por sí misma, siendo espiritual (lo demostraremos en las próximas Tesis), no compuesta, no corruptible y por tanto inmortal, sino que informa un cuerpo, porque el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. Por tanto, el alma es creada para informar un cuerpo y hacerlo vivir. Luego el alma y el cuerpo son los dos co-principios sustanciales del hombre. Cuando el cuerpo muere, el alma sigue viviendo separada de él hasta la Resurrección del cuerpo (lo cual sabemos con certeza por la Fe, mientras la razón sólo nos da un argumento de conveniencia) ([49]). En cambio, el ángel, que es espíritu puro, no compuesto de materia ni de forma, es forma que subsiste en sí misma y no informante de un cuerpo, es decir, forma pura; sin embargo, está compuesto de esencia que recibe el ser de Dios, sólo Dios es el Ser por su Esencia.

En la Tesis XIV estudiaremos con mayor profundidad la cuestión de la vida, refiriéndonos específicamente a la vida vegetal y animal, luego del

---

[48] Johannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus,* Madrid-Roma-Colonia, 1636-1638, *Philosophia naturalis,* III pars, q. 1, a.

[49] El alma, que es una forma subsistente pero informante en sí misma, existe después de la muerte del cuerpo en un estado que es contrario a su naturaleza para informar una materia. Por lo tanto, anhela el reencuentro con el cuerpo. Por lo tanto, es conveniente que los cuerpos resuciten y se reúnan con las almas (cfr. Santo Tomás de Aquino, *S. Th*., I, qq. 75-77; Id., *Quaestiones de anima;* C. Fabro, *L'Anima,* Roma, 1955; R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e le profondo dell'anima,* tr. it., Brescia, 1947.

XV al XXI estudiaremos la vida humana y el problema del conocimiento racional del hombre esencialmente distinto del conocimiento puramente sensible. de los animales y finalmente las relaciones entre inteligencia y voluntad según Santo Tomás de Aquino. Así habremos terminado el estudio de la *Psicología Racional* (Tesis XII-XXI), después de haber estudiado la *Metafísica* o filosofía del ser (Tesis I-VII), el *Hilemorfismo* y la *Cosmología* (Tesis VIII-XII), por lo que estaremos preparados para afrontar el problema de la existencia de Dios y el conocimiento de algunas de Sus propiedades (Ser, Verdadero, Bueno, Bello, Uno) o la *Teología natural* (Tesis XXII-XXIV). Al llegar a la Cumbre de la Filosofía Perenne podremos entonar: *"¡Alarma, somos tomistas, terror de los modernistas!"* y llegar al estudio de la Summa Theologica misma ([50]): "Summa y mosquete: ¡perfecto tomista!".

[50] El texto en latín también se puede encontrar en Internet. Está la edición en papel de Edizioni Paoline en un solo volumen, o la de Editrice Herder en cuatro volúmenes. La traducción italiana es publicada por Edizioni Studio Domenicano de Bolonia en seis volúmenes, las mismas Edizioni también han reeditado la edición monumental (de Salani de Florencia, 1949-1975) en 36 volúmenes en latín con traducción italiana al lado, acompañada de introducciones, notas, índices y preciosos diccionarios, editados por el padre Tito Centi († 19 de mayo de 2011) asistido por los dominicos italianos. El estudio de la Summa Theologica es un excelente remedio contra el desgaste del mundo moderno: *"un artículo al día mantiene alejado al médico"*.

PSICOLOGÍA TOMISTA

TESIS XIV A XXI

DECIMOCUARTA TESIS

El alma vegetativa y psíquica

"Las almas de las plantas y de los animales no subsisten ni se producen por sí mismas ni directamente, sino sólo como el principio por medio del cual el viviente existe y vive. Puesto que dependen totalmente de la materia, una vez que se destruye el compuesto de cuerpo y alma vegetal o animal, ipso facto también desaparecen indirectamente o por accidens y no per se" ([51])

Los cuerpos vivos también están compuestos de materia y forma. Su forma los hace vivientes en su orden (vegetal, animal o humano, cfr. *S. Th.*,

[51] Cfr. *S. Th.* , I, q. 75, a. 3; ibíd., q. 90, a. 2; *S.* Cont. Gent. , lib. II, cap. 80 y 82.

I, q. 78, a. 1). Esta forma se llama “alma”, o “primer principio, acto o perfección de un cuerpo natural y de vida” (Aristóteles, *De Anima*, II, 1) ([52]), o “aquello por lo que, en primer lugar, vivimos, sentimos y nos movemos” *(De Anima,* II, 2). Así pues, el término “alma” en sí mismo no dice necesariamente alma racional, espiritual y humana, dotada de intelecto y voluntad, incorruptible e inmortal. El alma sólo expresa el primer principio que agrega las fuerzas materiales y les da la vida (vegetativa o animal). El alma no causa el cuerpo, sino que le da vida y junto con él forma una sustancia completa o ente viviente (la planta o el animal). En las plantas y los animales existen entre el alma y la materia las mismas relaciones que entre la materia y la forma (cfr. Tesis VIII y IX). Santo Tomás especifica: "El alma es aquello por lo que el cuerpo humano posee el ser en acto y esto es propio de la forma, puesto que la forma da el ser. Por tanto, el alma es la forma del cuerpo"*(De Anima*, 1, resp.). El alma, que es la forma sustancial de los seres vivos, es única para cada uno de ellos. De hecho, una sustancia completa no puede tener dos formas sustanciales debido al principio de identidad y no contradicción (por ejemplo, un árbol no puede tener la forma de tilo y de gallina al mismo tiempo, pues de lo contrario el mismo árbol sería al mismo tiempo y bajo la misma relación una cosa y otra, tilo y gallina, lo cual es absoluta o

[52] Santo Tomás, S. *Th.* I, qq. 75-77.

metafísicamente imposible) ([53]). Puesto que la vida consiste en un *"movimiento inmanente*" ([54]) (comer, crecer y reproducirse), que no es causado desde fuera sino desde dentro, huelga decir que este movimiento inmanente no puede explicarse sin la existencia de un principio intrínseco, una fuente interna que lo produzca. Sin embargo, este principio es *primero*, pues de lo contrario incluso el ojo, que es el principio de la vista, sería alma. Ahora bien, muchos órganos vitales son principios de acción *intermedios* o próximos (por ejemplo, el corazón hace circular la sangre, el cerebro mueve todos los miembros), pero no son principios *primeros*. El alma, siendo el principio de la vida y no sólo de algunas operaciones del cuerpo, es el primer acto del cuerpo (cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 1).

Las fuerzas químicas/físicas por sí solas, es decir, las fuerzas materiales, no pueden moverse por sí mismas (comer, crecer y reproducirse), es

---

[53] Hay tres tipos de imposibilidad: **1)** imposibilidad *moral*: se basa en el modo normal de actuar de los seres humanos según la moral de la ley natural; por ejemplo, una madre no puede odiar a su hijo, pero es posible la excepción, es decir, el monstruo moral humano que odia a su propio hijo; **2)** *imposibilidad física* se basa en las leyes físicas y naturales; por ejemplo, un cuerpo dejado en el vacío cae al suelo, pero es posible un milagro físico si Dios suspende las leyes físicas y el cuerpo queda suspendido en el aire; **3ª**) imposibilidad *metafísica o absoluta*, que se basa en la propia naturaleza de las cosas; por ejemplo, un triángulo no puede —siendo un triángulo— tener cuatro lados, ni siquiera por un milagro porque sería contradictorio y la contradicción repugna a Dios por ser una imperfección. Dios puede transformar un triángulo en un cuadrado, ya que no es contradictorio, pero no estaría de acuerdo con su perfección producir un ente contradictorio como un triángulo cuadrado.

[54] El "movimiento *inmanente*" es el que permanece en el sujeto actuante y lo enriquece sin salir de él y producir una acción extrínseca (por ejemplo, comer y crecer en cuanto al individuo, reproducirse en cuanto a la especie del individuo). En cambio, el "movimiento *transitivo*" es el que sale fuera del sujeto y produce una obra extrínseca (por ejemplo, el carpintero que fabrica una silla, el arquitecto que diseña un puente, el artista que hace una estatua).

decir, vivir. Por ejemplo, la piedra no puede comer ni crecer, por lo que no tiene vida. Por tanto, los vivientes tienen, más allá de la pura materia, una fuerza superior a la materia que es el alma, de lo contrario serían minerales. En lo vivo, por tanto, hay una fuerza, una potencia o un principio superior a la materia pura, y es el alma, que es el principio del movimiento inmanente (comer, crecer y reproducirse) y, por tanto, de la vida. Hay tres tipos de vida y de alma: vegetal (la planta), animal (el perro) y racional (el hombre). El alma es el principio *sustancial* de la vida y no meramente accidental. De hecho, constituye la naturaleza del ser vivo, que sin ella no viviría, y no es algo *accidental* que puede o no estar ahí, dejando inalterado el ser vivo. Hay una diferencia sustancial entre un ser vivo y un muerto (como entre una sustancia y otra, por ejemplo, un hombre y un perro) y no una diferencia accidental (como entre la misma sustancia que tiene dos cualidades diferentes, por ejemplo, un hombre alto o bajo, agua caliente o fría). El alma vegetal o animal es incompleta, no subsiste por sí misma como el alma humana que es espiritual, sino que subsiste por razón del cuerpo. En resumen, mientras que el alma humana, que es una forma subsistente por sí misma, existe por sí misma y no por razón del cuerpo y si el cuerpo muere el alma humana sigue existiendo, el alma vegetativa o psíquica es una forma corporal que no es subsistente por sí misma, sino que subsiste por razón del cuerpo, de modo que cuando el cuerpo muere, la forma corporal o alma vegetativa/sensible también se corrompe.

El alma de las plantas y de los animales brutos depende de la materia y no es en sí subsistente como el alma racional del hombre. Sin embargo, el alma vegetativa/sensible no es pura materia, sino una energía, fuerza o principio de la vida vegetal y animal. Así, informa, gobierna y domina la materia de las plantas o el cuerpo de los animales, haciendo que existan y vivan. En las plantas y los animales, el alma es también un co-principio sustancial y

permanente no sujeto a transformación continua. Es el principio o fuerza activa, que mantiene el ser vivo y la unidad, mientras que las moléculas de la materia de la planta o del animal se renuevan y cambian constantemente. Por lo tanto, es un principio o fuerza intrínseca a la materia, superior a la materia pura, a la física y a la química.

El alma sensitiva, siendo un co-principio de la sustancia, es una raíz remota o anterior a la acción del ser vivo y utiliza sus facultades sensitivas como raíces próximas para actuar; el perro ve con sus ojos, imagina y recuerda a través de su cerebro, pero estas facultades sensitivas subsisten en el alma como en su sustancia.

La sustancia no es directamente operante, ella hace subsistir los accidentes que le son inherentes, y las facultades o potencias activas son accidentes. Por lo tanto, el ser vivo actúa directamente a través de las facultades y remotamente a través del alma que da vida al cuerpo. De otro modo el perro debería ver siempre en acto, puesto que la sustancia está siempre en acto, en cambio vemos que en el perro o en el gato hay un paso de la potencia de ver a ver en acto. Esta doctrina quedará más clara cuando hablemos del alma racional en la tesis XV.

En la materia hay un principio o fuerza activa evolutiva inherente que hace que la materia evolucione y ascienda a un orden superior. Por ejemplo, el huevo tiene potencialmente en sí la fuerza activa que produce un polluelo, un pájaro o un pez vivo, y no es algo puramente material, pasivo, inerte, estático, físico o químico, sino que es dinámico, actual, informante, vivo y vivificante. De hecho, no es la pura materia estática e inerte la que puede explicar el desarrollo de un huevo que se convierte en polluelo o en serpiente, sino que se necesita una fuerza activa intrínseca al huevo que, organizando y dirigiendo sus cualidades materiales, haga que se desarrolle y se

convierta de un ente estático, material y químico en un ente vivo en acción, superior al propio huevo.

Es evidente que la vida de una planta o un animal no es el resultado de una reacción material puramente físico-química. La madera puede pudrirse y convertirse en serrín, el agua puede pudrirse, calentarse o enfriarse, pero el propio huevo no puede convertirse en un ser vivo en acción, como mucho puede pudrirse y estropearse, pero no evolucionar y crecer en el orden vital, es decir, de materia a polluelo. Lo que se necesita es la existencia de un primer principio activo, específico, capaz de coordinar las diferentes partes materiales físico-químicas del huevo y conducirlas a la maduración completa y al nacimiento y crecimiento de un polluelo o una serpiente.

Dios creó la materia, pero para que la vida apareciera también en el mundo material fue necesario que Dios infundiera a la materia un principio activo capaz de darle vida; este principio es el alma o principio de vida vegetal o animal (el alma humana, espiritual e inmortal se estudiará en la Tesis XV). El alma de la planta, que la hace capaz de nutrirse, crecer y reproducirse, o más aún el alma del animal bruto, que también le da la capacidad de ver, oír, saborear, oler, sentir, correr, recordar, sentir dolor o placer no se puede explicar con un simple automatismo de fuerzas materiales físicas/químicas pasivas. La planta y sobre todo el animal no son máquinas ni reacciones químicas puras. Sin embargo, el alma vegetativa y sensitiva no puede liberarse del condicionamiento de la materia, que actúa como su forma sustancial y sin la cual fracasaría.

El ángel es una forma pura y subsistente por sí misma, que existe en sí misma y totalmente independiente de toda materia: está compuesto únicamente de ser y esencia. ([55]) El alma humana es una forma subsistente pero informante, es decir, puede subsistir y existir incluso separada del cuerpo (después de su muerte), ([56]) pero está hecha para informarlo (y anhela reunirse con él). ([57])

El alma de las plantas y de los animales depende totalmente de su materia y de su cuerpo, no es autosuficiente, sino que puede subsistir y existir sólo en razón de la materia y el cuerpo, corrompidos los cuales, también el alma vegetativa y sensitiva se corrompe en materia orgánica, que informa a la materia (por ejemplo, el serrín o las aguas residuales cadavéricas y luego los gusanos que se forman a partir de ellos).

La independencia de la materia significa progreso o mejora. Ahora bien, el animal, aunque perfecto sensiblemente, nunca ha hecho progresos. Por ejemplo, el perro que es "el mejor amigo del hombre" no ha inventado una caseta para perros, un ascensor o gafas mejores. La abeja, tan hábil en construir colmenas, si se golpea la cabeza contra el cristal de una ventana medio abierta y medio cerrada, sigue golpeándose la cabeza todo el día contra el cristal de la ventana medio cerrada y no es capaz, como lo sabría hacer hasta el hombre menos dotado, de girarse hacia un lado y salir por la parte

---

[55] Sólo Dios es un “Acto Puro” de toda materia y potencia. En efecto, Dios no sólo no tiene cuerpo, sino que es su mismo Ser por Esencia, en Él coinciden Esencia y Ser, mientras el ser y la esencia son realmente distintos en todas las criaturas, incluidos los ángeles, a los que se les llama “actos mixtos” con la potencia.

[56] En la XV Tesis trataremos de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana de forma íntegra, sólo aquí se anuncia.

[57] La correcta filosofía sólo puede dar una razón conveniente para la resurrección de los cuerpos, que sólo conocemos con certeza a través de la Revelación divina.

de la ventana medio abierta. El mono del que desciende el hombre, según los evolucionistas, es capaz de subir y bajar de los árboles, pero nunca escribió la "Divina Comedia". El único progreso del que son capaces los animales es unilineal o determinado ad unum en el mismo orden. Por ejemplo, un perro sabrá, si está bien entrenado, correr cada vez más rápido, buscar y encontrar trufas, el mono siempre sabrá hacer el mismo espectáculo en el circo ecuestre, pero nunca podrá aprender la *consecutio temporum*, etc.

En efecto, la naturaleza de las almas vegetativas y sensitivas se caracteriza por su dependencia de la materia de la que son formas, pero informantes, no subsistiendo en sí mismas, sino subsistiendo sólo en razón de la materia. Si el perro muere, su cuerpo se corrompe en materia inanimada y su forma sensible o alma irá a informar lo que queda de su cuerpo muerto: las aguas residuales, los gusanos; lo mismo ocurre con la planta: si muere, su alma vegetativa se convertirá en serrín. En cambio, el hombre, cuando el cuerpo muere, su alma siendo subsistente en sí misma continúa viviendo, es inmaterial y por lo tanto no está compuesta de cantidad y por lo tanto no está sujeta a corrupción, pero estando también ordenada a informar al cuerpo, ésta tiende naturalmente a reunirse con él. (en la Tesis XV abordaremos el problema del alma humana).

El razonamiento humano no prueba con certeza la resurrección de los cuerpos, sino que sólo da una razón de conveniencia. Aristóteles y los escolásticos afirmaban: «*Esse vivium est vive* [el ser de los vivientes es vivir – ndt]. La vida es el ser de los entes vivientes." Es decir, el alma vegetativa y sensitiva son en conjunto el primer principio de la existencia y vida de los entes vivientes (“id quo vivens est et id quo vivens vivit”) [lo que hace que algo esté vivo y lo que hace que algo vivo esté viviendo]. El ser vivo (planta

o animal) es un único todo sustancial, ([58]) en el que dos principios sustanciales no pueden existir juntos, de lo contrario tendrían que haber juntas una sustancia y otra sustancia diferente a la primera, pero esto contradice el principio de identidad y no contradicción. Entonces es imposible.

Las almas de las plantas y de los animales no existen en sí mismas, sino en el compuesto y mediante el compuesto. Ellas no se crean de la nada como el alma humana, sino que son producidas por la potencia de la materia. Sin embargo, la materia inerte y estática por sí sola en sus cualidades químicas/físicas puras es incapaz de producir vida. Por lo tanto, Dios, cuando creó los primeros entes vivientes, les infundió un poder o capacidad activa en la que la vida está contenida en potencia. Por ejemplo, cuando una semilla cae de un pino, tiene la capacidad activa de producir una mata de pino, o cuando una serpiente pone un huevo, este tiene la capacidad activa de producir una cría de serpiente. Esta capacidad activa que supera la naturaleza de la materia puramente estática no puede atribuirse únicamente a la materialidad.

De manera similar, cuando el organismo de una planta o animal viviente se corrompe totalmente hasta el punto de morir, el alma que dependía de todo el compuesto para sobrevivir desaparecerá con él. De hecho, es un

[58] El uno sustancial o *unum per se* es un solo ente compuesto de materia y forma (mineral, vegetal, animal, hombre), o ser y esencia (ángel); mientras que el accidental es un conjunto accidental de varias unidades sustanciales, por ejemplo, una legión de ángeles, una clase de hombres, un bosque de árboles, una manada de búfalos, un montón de piedras es un *unum per accidens* o un todo accidental, es decir, una unión de varias sustancias (desde mineral hasta ángel) que forman una legión, una clase, una manada, un bosque o un montón. En cambio, el ángel, el hombre, el árbol o la piedra son un todo sustancial o una sola sustancia.

alma que no subsiste por sí misma, sino que subsiste por razón del compuesto y, por tanto, se corrompe por el compuesto. No se aniquila, no se convierte en nada, así como no fue creado de la nada, sino que se transforma en forma sustancial de la materia en la que el viviente se ha corrompido: por ejemplo, el árbol se convierte en serrín y su alma vegetativa en forma de serrín; el polluelo se convierte en despojos cadavéricos y su vieja alma animal será la nueva forma sustancial de estos despojos: "Nada se crea, nada se aniquila, todo se transforma" (Antoine-Laurent Lavoisier † 1794). Los escolásticos decían: "*Corruptio unius, generatio alterius*. La corrupción de un compuesto genera otro compuesto": el serrín proviene del pino, los despojos cadavéricos provienen del pollito. En la XV Tesis estudiaremos en profundidad el alma racional o humana.

DECIMOQUINTA TESIS

El alma humana

«A diferencia del alma vegetal y sensitiva, el alma humana es autosuficiente. Es creada por Dios cuando el sujeto que lo recibe está suficientemente dispuesto y entonces puede ser infundida. Es por naturaleza incorruptible e inmortal." ([59])

La XV Tesis puede dividirse en cuatro partes: **1º)** el alma humana subsiste en sí misma, es decir, es espiritual y no subsiste por razón del cuerpo como el alma vegetal/sensible; **2º)** es creada por Dios de la nada; **3º)** es creada cuando el cuerpo que la recibe está dispuesto o proporcionado para recibirla y entonces es infundida; 4º) el alma humana, siendo espiritual, es incorruptible e inmortal por su naturaleza.

I) Santo Tomás prueba que el alma humana es espiritual por sus operaciones y objetos. *"Agere sequitur ese* [el obrar sigue al ser – ndt]; se obra como se es" y, por tanto, si actúo espiritualmente, soy espiritual; además,

[59] *S. Th.*, I, q. 75, a. 2; ibíd., pág. 90; ibíd., pág. 118; *Q. disp. De Anima*, a. 14; *De Potentia*, q. 3, a. 2; *S. Cont. Gent*., lib. II, cap. 83 y sig.

"las facultades se especifican por sus objetos y operaciones propias": si una facultad capta un objeto inmaterial, es a su vez inmaterial porque se especifica por sus objetos y operaciones. Ahora bien, el alma humana *conoce racionalmente* ([60]) y no sensiblemente *objetos inmateriales* o espirituales (conoce y ama la Pobreza, la Honestidad, la Eternidad, el Infinito, etc.) ([61]). Por lo tanto, si actúa espiritualmente y capta objetos inmateriales, es espiritual, y por lo tanto es incorruptible e inmortal. Basta observar *la universalidad de nuestras ideas* o la predicabilidad de las mismas a todos sus sujetos (por ejemplo, el concepto universal "Hombre" lo predica de todos los individuos humanos) en contraste con la *singularidad de las cosas materiales* y corpóreas (una piedra, un pino, un perro, Antonio). Puesto que la razón humana

---

[60] Incluso cuando conoce objetos sensibles y materiales, por ejemplo, un hombre concreto en carne y hueso, sabe definirlos, capta su naturaleza, no se detiene en la sensación externa (ver) o interna (imaginar), sino que llega a conocer la esencia inteligible de la realidad sensible. Además, si los sentidos humanos ven un efecto sensible. Además, si los sentidos humanos ven un efecto sensible (humo/estatua/criaturas), la razón se remonta del efecto a la idea racional y universal de causa (fuego/artista/Creador), que supera las capacidades de los sentidos.

[61] Nadie ha conocido, visto, tocado la Pobreza. Uno puede encontrarse con un pobre, pero la Pobreza en sí misma no cae bajo los sentidos humanos. Por lo tanto, no es un objeto sensible, sino inmaterial y espiritual, que es universalmente *abstraído* por la razón de un individuo sensible y material (ver Tesis XIX). Si un hombre logra sufrir hasta la muerte por causa de la Pobreza, la Castidad y la Obediencia, que son objetos inmateriales, significa que su alma y las facultades de ella son espirituales e inmateriales como los objetos en los que se deleita y por los que sufre en el cuerpo. Así como el dentista *abstrae física*, sensible y materialmente el diente cariado de la boca, el intelecto humano *abstrae psicológica o intelectualmente* una idea universal (el Hombre, animal racional) de un individuo sensible y concreto (Antonio). La idea del Hombre como animal racional es universal, es decir, es atribuible a todos los individuos humanos (Antonio, Marcos, Juan, etc.). Estudiaremos más detenidamente la teoría de la abstracción cuando abordemos el problema del conocimiento sensible y racional (Tesis XX).

puede conocer todos los cuerpos, es una facultad inorgánica, inmaterial y, por tanto, espiritual *(S. Th.*, I, q. 75, a. 2). La razón humana supera los límites del mundo corpóreo, además el intelecto *intus legit* [lee dentro – ndt], es decir, penetra en la esencia inteligible de las cosas sensibles y supera la barrera impuesta a nuestras facultades cognitivas por el mundo material. Por tanto, la inteligencia es inmaterial. Si la inteligencia es inmaterial no proviene de un compuesto de materia y forma o de un ente material (como el alma vegetal/sensible), sino de un principio capaz de subsistir por sí solo sin materia, que es el alma humana, que es espiritual.

Los actos del intelecto humano, en los que se advierte claramente la independencia de la razón respecto de las condiciones materiales, son tres: 1°) *la simple aprehensión* o idea abstracta de una esencia o naturaleza, independientemente del tiempo y del lugar (por ejemplo lo universal del Hombre); 2°) *el juicio*, que une o separa dos ideas o un predicado a un sujeto en una relación necesaria (Antonio es Hombre; el perro no es Hombre); 3°) *el razonamiento*, que saca una conclusión de dos juicios (El hombre es inmortal, ahora bien, Antonio es Hombre; luego Antonio es inmortal). En esta tercera operación el paso *lógico* de las dos premisas o juicios iniciales a la conclusión escapa totalmente a los sentidos y se encuentra en el orden inmaterial, psicológico o del razonamiento lógico.

II) El alma es creada por Dios partiendo de la nada. Los Tomistas lo prueban ante todo por exclusión: 1°) el alma no es una emanación de Dios, de lo contrario sería una cosa con Él y caeríamos en el panteísmo, el hombre o la criatura sería al mismo tiempo Creador e Increado. Pero esto es contradictorio; 2°) el alma no se genera a partir de una semilla corpórea porque de menos no procede más y la materia no puede producir el espíritu; 3°) según Rosmini el alma humana sería inicialmente sensible, luego se transformaría

y se volvería racional y espiritual, cuando le aparece la *idea* del ser. León XIII condenó esta tesis rosminiana el 14 de diciembre de 1887 mediante un decreto del Santo Oficio (DB 1911). También aquí lo más perfecto vendría de lo menos perfecto, gracias a la *idea* de ser y de no ser: la sustancia espiritual e incorruptible sería el resultado de una evolución del alma vegetativa, que es sensible, compuesta y corruptible, sólo gracias a la ”intervención de la *idea* humana de ser; 4°) finalmente el Tomismo prueba la creación del alma de la nada mediante un argumento demostrativo muy simple: el alma humana es subsistente en sí misma, existe por sí misma y no por otro ente creado o a partir de una materia pre-existente, de lo contrario. sería compuesta, divisible, corruptible como el alma vegetal o sensitiva. Por lo tanto, el alma sólo puede venir *ex nihilo*, pero sólo Dios tiene la omnipotencia capaz de crear de la nada, de hecho humanamente *"ex nihilo nihil fit" [de la nada nada se hace* – ndt]. ([62])

III) El alma se crea cuando se infunde en el feto o en el cuerpo formado por los padres ([63]). El cuerpo debe estar suficientemente dispuesto a recibir un alma racional. Por tanto, el alma no ha vivido una existencia anterior y no ha transmigrado a un cuerpo más o menos noble (metempsicosis) según

---

[62] La Iglesia ha declarado contra el "fideísmo" de Bonnetty que la razón humana puede probar con certeza, mediante un silogismo, la existencia de Dios, la espiritualidad, la inmortalidad del alma y su libre albedrío (S. Congregación del Index, Decreto del 11 de junio de 1855, aprobado por Pío IX el 15 de junio del mismo año, DB 1650). El Concilio Vaticano I (sesión III, can. 2) retomó la declaración de Pío IX y la convirtió en una definición dogmática infalible e irreformable. León IX († 1054) ya había definido que "el alma humana no es una partícula de Dios, sino que es creada de la nada" (Mansi, XIX, 662 B y sig.).

[63] León X († 1521) en el V Concilio de Letrán (DB 738) declaró que el alma se crea cuando se infunde en el cuerpo. San Bernardo de Claraval escribió: "el alma se infunde cuando se crea y se crea cuando se infunde" (*Sermo II, De Nativitate Domini*, n. 60)

sus méritos o deméritos. Además, Santo Tomás explica la razón filosófica: "lo que está más allá de la naturaleza no puede existir antes de lo natural, porque lo que Dios produce es siempre según el estado normal de las cosas. Ahora bien, el estado normal del alma no es el de separación del cuerpo, porque es una forma sustancial que subsiste en sí misma e informa al cuerpo. Su estado natural es, por tanto, la unión con el cuerpo. Luego se sigue que la unión del alma y el cuerpo precede a su separación. Si el alma vive incluso después de la muerte del cuerpo, lo hace en un estado antinatural y anhela la reunión. Pero en cualquier caso no puede existir solo antes de la "unión con el cuerpo" (*S. Th*., I. q. 90, a. 4; ibíd., q. 108, a. 3; cf. también, *S. Cont. Gent*., libro II, capítulo 83-84).

¿Cuándo comienza exactamente la unión entre el alma y el cuerpo humanos? Ya hemos visto en general que esto ocurre cuando el cuerpo o materia está suficientemente dispuesto o proporcionado para recibir un alma racional. Ahora bien, según Santo Tomás esto todavía no es posible en el momento de la concepción del feto humano, ya que no estaría dispuesto a recibir un alma racional.

En la época de Santo Tomás, la medicina aún no tenía un conocimiento exacto de los fetos humanos. Así que se pensaba que eran muy rudimentarios y primitivos. Ahora bien, el cuerpo de una hormiga o de una mosca no sería proporcionado para recibir el alma humana, por lo que el feto humano (que según la ciencia medieval era similar al cuerpo de un animal inferior) sería informado primero por un alma vegetativa, luego por un alma sensorial y después, una vez hecho el pequeño cuerpo apto para recibir el alma humana, ésta se instalaría en el niño 40 días después de la concepción. Los escolásticos posteriores a Santo Tomás, sirviéndose de los descubrimientos médicos más recientes, comprobaron que el feto es ya una materia apta y

proporcionada para recibir un alma racional, teniendo todas las características de un hombre en miniatura (la ecografía del feto contenido en el vientre materno muestra su cabeza, sus brazos con sus manos, su cuerpo y sus piernas con sus pies, su cerebro está formado, su corazón late, respira y todo se mueve). Así corrigieron, basándose en descubrimientos médicos desconocidos en el siglo XIII, la opinión de Santo Tomás y argumentaron, creo que acertadamente, que el feto desde el primer instante de su concepción es un ser humano vivo y por tanto recibe de Dios el alma creada de la nada por infusión en el cuerpecito ([64]).

IV) El alma es incorruptible e inmortal no por un milagro, sino por su misma naturaleza inmaterial, no compuesta y simple. Por eso no está sujeta a la descomposición, corrupción y muerte, como la materia y el cuerpo. Santo Tomás lo prueba a partir de los actos y objetos del alma humana, que son inmateriales. Ahora bien, puesto que "el obrar sigue al ser", si uno actúa inmaterialmente, significa que es inmaterial y, puesto que "las facultades y sus actos se especifican por sus objetos", si el alma con el intelecto y la voluntad capta objetos inmateriales y realiza actos inmateriales, significa que es inmaterial o espiritual. Pero espiritual significa incorruptible y, por tanto, inmortal.

[64] Cuando Pío IX promulgó el Dogma de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre de 1854 definió que "el alma de la Santísima Virgen María se conservó enteramente libre de la mancha del pecado original desde el primer instante de su concepción" (Bula *Ineffabilis*). Esto sugiere que desde el primer instante de la concepción del ser humano el alma es infundida por Dios en su cuerpo. Pero esta deducción no se define explícitamente.

DECIMOSEXTA TESIS

La unión del alma con el cuerpo

"El alma racional está unida al cuerpo de tal manera que es su única forma sustancial. Gracias a ella el hombre es hombre, animado, viviente, cuerpo, sustancia y ser. Por tanto, el alma da al cuerpo todo grado esencial de perfección; también comunica al cuerpo el acto de ser por el que él mismo es lo que es y existe." ([65])

El alma humana es la *forma sustancial del cuerpo*. Ahora bien, la forma sustancial de un compuesto es *única* porque una sustancia —por el principio obvio de "identidad" y "no contradicción"— no puede ser, al mismo tiempo y bajo la misma relación, una sustancia y otra sustancia esencialmente distinta. Por ejemplo, el oro no puede ser, al mismo tiempo y bajo la misma relación, oro y hierro teniendo simultáneamente la forma sustancial del oro y del hierro. Santo Tomás explica: "El alma es aquello por lo que el cuerpo humano posee el *ser en acto* y esto es propio de la *forma*, que *da el ser*. Por tanto, el alma humana es la forma del cuerpo" (*De Anima*, 1,

[65] *S. Th.*, I, q. 76; *Q. disp. De Spiritualibus creaturis*, a. 3; *De Anima*, a. 1; *S. Cont. Gent.* , lib. II, cc. 56, 68-71.

resp.; ibíd., 1, ad 7). El Angélico aporta dos argumentos para demostrar esta afirmación: 1º) la unión del alma con el cuerpo no puede ser *accidental* (como querría el espiritualismo exagerado de Platón y Descartes), porque cuando el alma se separa del cuerpo, no queda en éste nada humano, salvo su apariencia. El cadáver aún no putrefacto sigue pareciendo un cuerpo humano, pero ya no lo es, porque no está vivo y no es un cuerpo orgánico. Por lo tanto, si el alma sólo se uniera accidentalmente al cuerpo, como un marinero a un barco o un jinete a un caballo, no daría la especie al cuerpo y a sus partes; de hecho, el jinete no da la naturaleza específica al caballo, pues de lo contrario el caballo tendría que ser de la especie humana; por el contrario, el alma informa y especifica el cuerpo y sus partes; esto se prueba por el hecho de que, desde que el alma se separa del cuerpo por la muerte del hombre, las partes individuales conservan sus nombres, que indican su especie sólo de manera *equívoca* ([66]). Por ejemplo, la palabra "ojo", cuando se refiere a una persona muerta, es un concepto equívoco ya que el ojo de la persona muerta no es un órgano que pueda ver, sino que es materia en putrefacción; del mismo modo, la palabra "cuerpo" referida a una persona muerta es un concepto equívoco ya que el cuerpo no está vivo, sino que es materia cadavérica en putrefacción. 2°) Además, la unión del cuerpo beneficia al alma tanto en el ser como en el obrar: "El alma se une al cuerpo para su *perfección sustancial*, es decir, para formar con él una sustancia humana

[66] El *concepto equívoco* se atribuye a entes individuales con un significado totalmente distinto; por ejemplo, la palabra "toro" indica el equipo de fútbol de Turín, la constelación de estrellas y el animal; así, la mano, el pie, el ojo o el cuerpo de los muertos tienen un significado sustancialmente distinto al de los órganos de los vivos, ya que carecen de vida. Por ejemplo, el ojo de los vivos es un órgano visual, mientras que el ojo de los muertos es materia en descomposición que no puede ver ni siquiera en potencia.

completa, porque el alma sola sin el cuerpo no sería un hombre sino un fantasma, y también para la *perfección accidental* del obrar ([67]). Por ejemplo, el conocimiento intelectual del alma se adquiere a través de los sentidos y "nada se encuentra en el intelecto si antes no ha pasado por el conocimiento sensible"; de hecho, este modo de actuar es innato al hombre, que es un compuesto de alma y cuerpo" (*De Anima*, 1, ad 7). Todo esto (es decir, la conexión con la materia de las acciones más exquisitamente espirituales del alma, como conocer) no compromete la espiritualidad *intrínseca* del alma racional, ya que ésta no depende *subjetivamente* del cuerpo, es decir, el cuerpo no es el órgano o facultad a través del cual el alma conoce intelectualmente, sino que el alma depende del cuerpo sólo *objetivamente*, es decir, el alma utiliza el cuerpo como un objeto del que abstrae psicológicamente las ideas universales a partir de las imágenes sensibles que se encuentran en el cerebro.

Es el conocimiento sensible el que depende *subjetivamente* del cuerpo, porque se localiza en los órganos corporales como facultad del conocimiento sensible. Por ejemplo, la vista se localiza en el ojo o en su pupila y retina, que son corporales, el tacto en la piel, el oído en los tímpanos, la imaginación y la memoria en el cerebro; en cambio, el intelecto y la voluntad son facultades *subjetivamente* espirituales que residen en el alma racional y se sirven de los órganos sensibles como objetos materiales de los que

[67] La acción es uno de los nueve accidentes. El conocimiento es acción y, por tanto, es un accidente (*actio*) y no una sustancia. La facultad intelectual también un accidente (*potentia*) inherente a la sustancia espiritual que es el alma racional. Por tanto, el alma es el sustrato o sustancia (*sub stat*) del accidente potencia intelectual y la inteligencia actuando conoce racionalmente (*"omne agens agit simile sibi"*) [todo agente actúa de forma similar a sí mismo”]

las facultades espirituales abstraen las ideas universales. Santo Tomás escribe que las operaciones del alma racional "requieren del cuerpo *no como instrumento,* órgano o facultad, sino sólo como *objeto*. Pues el conocimiento intelectual no tiene lugar a través de un órgano corporal como causa eficiente instrumental ([68]) sino que se sirve de un objeto sensible o corpóreo" *(In I De Anima,* lect. II, n. 19).

Además, "el intelecto es una operación del alma espiritual y racional, porque no se origina del alma por medio de un órgano corporal como causa eficiente —por ejemplo, la imaginación se origina remotamente del alma utilizando el cerebro como instrumento o causa eficiente próxima de la imaginación, al igual que la vista se origina del alma por medio del ojo—, mientras que el vínculo del alma racional con el cuerpo se refiere al objeto; pues las imágenes sensibles, que son los objetos de los que el intelecto abstrae las ideas espirituales universales, no pueden existir sin el concurso de los órganos corporales" (*De Anima* 1, ad 12).

La especie humana es el compuesto de alma y cuerpo en el que se desarrollan conjuntamente las *potencias vegetativas y sensitivas,* que residen en el organismo corporal (el hombre come, crece, ve, oye, imagina y recuerda), y *las espirituales* (el hombre razona y quiere libremente) que se

[68] Por ejemplo, el ojo es el instrumento u órgano corporal de la vista, que no está situado en el alma directamente, sino que el alma lo utiliza remotamente, la cual vivifica todo el cuerpo y cada una de sus partes, y por tanto también el ojo, que de otro modo sería materia putrefacta y podrida. El alma lo utiliza remotamente como causa instrumental eficiente, a través del cerebro que está unido directamente al ojo por medio de la retina, que es la antena del cerebro. Mientras que la inteligencia no es la causa instrumental material del alma para razonar, sino que es una facultad que se encuentra de forma inmediata y próxima en el alma y que la hace directamente operativa; de hecho, el alma es una sustancia y no actúa por sí misma, sino a través de la facultad o potencia de la acción.

encuentran en el alma racional. Ahora bien, la experiencia nos muestra que al menos en la operación intelectual, propiamente humana, las potencias orgánicas y espirituales cooperan con el intelecto ("nada se encuentra en el intelecto si antes no ha pasado por los sentidos", dicen los escolásticos), mientras que, si cuerpo y alma no formaran una sola sustancia, tendrían que permanecer ajenos entre sí. Por otra parte, el intelecto es una acción espiritual, pero el cuerpo contribuye a ella como instrumento objetivo y no eficiente del alma y de la inteligencia, que es una facultad espiritual que se encuentra en el alma racional, como ya hemos visto más arriba y veremos mejor en las siguientes Tesis sobre el conocimiento.

Escribe el Aquinate: "Aunque el alma puede existir por sí misma, no forma por sí misma una especie o sustancia completa, sino que entra en la especie humana como forma. Así, el alma es a la vez la forma del cuerpo y una sustancia" *(De Anima,* 1, resp.). El hombre es una sola persona, que no es ni alma sola ni cuerpo solo, sino la unión sustancial de alma y cuerpo. El hombre no es sólo alma, y el cuerpo no es la "prisión del alma", como quería Platón, pues de lo contrario el hombre sería un fantasma; del mismo modo, el hombre no es sólo cuerpo, como quieren los materialistas, pues de lo contrario sería un cadáver sin vida.

El modo común de hablar atestigua esta verdad, en efecto decimos: "yo sé, yo quiero, yo siento, yo sufro, yo camino, yo veo", así como decimos: "mi alma o inteligencia sabe, mi cuerpo camina", es decir, *la palabra "yo", que indica al hombre entero, designa tanto la parte espiritual como la parte material de nosotros mismos*, según el sentido común de todos los hombres dotados de sana razón. La materia y la forma se unen como potencia y acto para constituir un sujeto o sustancia completa. La materia en sí misma es incompleta, es un co-principio sustancial y debe ser completada por una

forma para dar lugar a un cuerpo completo, del mismo modo la potencia o capacidad de ser si no recibe el acto nunca llegará a ser: sólo si es actuada será un ente completo en acto de ser y ya no sólo una capacidad de llegar a ser.

La potencia es al acto, como la materia es a la forma. Ahora bien, el acto y la forma actúan e informa la potencia y la materia, como lo más perfecto completa lo menos perfecto. Así el alma informa y perfecciona el cuerpo, dándole el ser y la especie; por ejemplo, el alma racional da la especie humana al cuerpo y luego el ser, mientras que la especie animal es dada por el alma sensitiva y la especie vegetal es dada por el alma vegetativa. El alma racional es aquello por lo que el hombre es hombre, es animado, es viviente, es cuerpo, es sustancia y es ente.

De hecho, 1) la naturaleza específica del hombre es la *racionalidad*: "El hombre es un animal (género) racional (diferencia específica)" (Aristóteles). Sin el alma racional tendríamos a lo sumo un animal bruto, provisto sólo de un alma vegetativa. Por lo tanto, el alma racional es lo que hace que el hombre sea tal. 2) El alma racional da *vida* o la *animación* al cuerpo, porque ella es el "principio de la vida". Un puro *cuerpo* sin alma es un cadáver inanimado y no un cuerpo orgánico. 3) El alma es un *co-principio sustancial*, que junto con el cuerpo forma la *sustancia completa* humana: el alma sola o el cuerpo solo no es un hombre, pero su unión sustancial forma el hombre. De modo que sin cuerpo no hay hombre, sino un ángel o un fantasma, y sin alma sólo hay un cadáver. 4) Finalmente, el ser está compuesto de esencia y ser; ahora bien, la esencia humana se compone del cuerpo más el alma racional como forma sustancial del cuerpo, pero la esencia está en acto primero al ser como acto último. Entonces el alma racional informa al cuerpo, y después el ser como acto último completa la esencia y la saca de

su causa y así la hace existir (*ex-sistere*). Por lo tanto, el hombre es un ente compuesto de cuerpo, alma, esencia y ser, y es un ser existente y vivo en acto. Por tanto, el alma da al cuerpo el acto de ser, por el cual el misma es lo que es y existe.

Ya hemos visto que el hombre es un ente compuesto de esencia (alma y cuerpo), la cual se completa con el *actus essendi* [acto de ser – ndt] como acto último o perfección de toda forma, de toda esencia, de toda perfección. Así, el cuerpo, informado por el alma, constituye la esencia humana la cual debe ser ultimada con el acto de ser, y el ente humano podrá así existir y vivir verdaderamente. Por lo tanto, también el alma, explica Santo Tomás, está compuesta de esencia y acto de ser, y, por consiguiente, de potencia y acto, porque la sustancia del alma no es su ser, sino que está relacionada con él como la potencia al acto" (*De Anima* 1 ad 6).

El alma da al cuerpo todos los grados de perfección esencial, o sea, el cuerpo del hombre, al ser informado por el alma racional, recibe de ella las perfecciones propias de la especie humana, que son la vida racional, inteligente y libre, la inmortalidad o resurrección para reunirse con el alma después de la muerte.

DÉCIMO SÉPTIMA TESIS

Las facultades orgánicas y espirituales del compuesto humano

"Del alma humana emanan dos clases de facultades: orgánicas y espirituales; Los primeros (sentidos externos e internos) se encuentran en el compuesto y especialmente en los órganos físicos, los segundos (intelecto y voluntad) en el alma solamente. Luego el entendimiento y la voluntad son intrínsecamente independientes de un órgano corporal." ([69])

El alma racional es realmente tan distinta de sus facultades como la sustancia es distinta de los accidentes inherentes a ella (ver Tesis V). De hecho, el alma racional es un co-principio sustancial con el cuerpo de la sustancia humana compuesta o completa. El alma o el cuerpo por sí solos no son un hombre, sino que, unidos, forman una sustancia subsistente completa o una persona humana. Ahora bien, el alma usa el intelecto y la voluntad para actuar racionalmente. La sustancia en sí misma no es operativa, sino

[69] *S. Th*., I, qq. 77-79; *S. C. Gent*., lib. II, cap. 72; *De spirit. Creaturis*, a. 11 y sig.; *De Anima*, a. 12 y sig.

estática; de lo contrario, tendría que operar y actuar siempre sin cesar nunca, pero esto va en contra de los hechos que se recogen de la experiencia y "contra el hecho práctico no vale el argumento teórico".

Por tanto, la sustancia necesita de los accidentes (potencia activa o facultad) para actuar y en el caso del alma racional de la facultad intelectual de conocer y de la voluntad racional de querer. El cuerpo, que es un coprincipio sustancial, no es directamente operativo y a su vez necesita de las facultades orgánicas o corporales de ver (ojos), oír (oídos), oler (oler), palpar (tacto epidérmico), gustar (papilas gustativas en la lengua), imaginar (imaginación en el cerebro) y recordar (memoria, también en el cerebro).

La XVII Tesis se puede dividir en cuatro partes de las que se desprende un corolario.

1°) Con más precisión podemos definir las facultades animales y humanas como *principios próximos* de acción sensible y racional. Por tanto, cuando "sé, quiero, veo..." soy yo quien sé, quiero, veo como hombre o sustancia completa resultante de la unión del alma y del cuerpo, a través del alma (conocimiento racional) o del cuerpo (conocimiento sensible) que, a su vez, en cuanto *principios remotos* de acción, se sirven de las facultades como *principios próximos e inmediatos* para conocer y querer racionalmente o sólo sensiblemente (si se trata de un animal bruto).

Aristóteles apoya esta teoría y es seguido por los Padres y especialmente por el más grande de los Padres latinos, San Agustín de Hipona, quien enseñó: "Lo que sobresale por su acción en el alma lo llamamos mente" (*La Trinidad*, libro XIV, capítulo 7; *El origen del alma*, libro I, capítulo 16; *Las Confesiones*, libro X, capítulo 7 y capítulo 32), es decir, la mente o intelecto no es la sustancia del alma, pero le añade una perfección accidental que la hace capaz de actuar y conocer racionalmente. S. Anselmo de Aosta (*La*

armonía entre la gracia y el libre albedrío, q. III, capítulo 11) y S. Buenaventura de Bagnoregio (*In I Sent.*, dist. III, p. II, a. 1, q. 3) siguen en eso la doctrina aristotélica y agustiniana y son perfeccionados y sistematizados por el Doctor Común de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino (*De Anima*, a. 12), quien parte de la experiencia y explica que si las facultades coincidieran con el alma no podría explicar la lucha y la diversidad de tendencias que experimentamos y observamos en ellas. De hecho, sé una cosa (por ejemplo, Dios), pero quiero otra (por ejemplo, mi conveniencia o capricho) ([70]); o mi memoria me hace recordar escenas desagradables que quisiera ahuyentar, pero no tengo el poder despótico o absoluto para hacerlo; además, sé bien que escuchar conversaciones privadas es vergonzoso, pero la curiosidad hace que mis oídos no se aparten de escucharlas.

2°) En segundo lugar, las facultades son realmente distintas del alma, aunque *dependan de ella y se deriven de ella o resulten de ell*a, no materialmente como un río desde su nacimiento, sino *como una consecuencia física en cuanto la propiedad o accidentes necesarios* (por ejemplo, la capacidad de conocer, de reír) son el *resultado* de la esencia del alma racional, la cual no sería racional si no pudiera conocer: por definición un alma racional debe ser capaz de razonar. Por tanto, de su esencia debe *resultar ("per resultantiam"*, escribe el Angélico) la capacidad de conocer, es decir, la facultad que llamamos intelecto.

"Agere sequitur esse et modus agendi sequitur modum essendi" [El obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser – ndt]. La naturaleza no actúa en vano (*"natura abhorret a vacuo")*: si el alma racional no pudiera conocer la naturaleza humana o al hombre, al que Aristóteles define

[70] *"Video meliora proboque sed deteriora sequor"* [Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor –ndt].

como *"racional animal"*, actuaría en vano como un animal bruto o peor aún, o actuaría en absoluto, como si fuese un mineral. De ahí, que el ser de una cosa tiene en sí todo lo que necesariamente sigue al ser, es decir, al actuar *("esse habet consequentia ad esse"*) [el ser tiene consecuencia respecto al ser – ndt); por ejemplo, el ente racional posee lo que lo hace racional en potencia y en acto, es decir, la capacidad de razonar y conocer, a la que llamamos razón o intelecto. ([71])

3°) El hombre es un compuesto de alma y cuerpo; ahora bien, si consideramos los objetos de ambos podemos llegar fácilmente, como lo hace Santo Tomás, a enumerar cinco tipos de potencias o facultades del hombre. De hecho, el cuerpo debe comer, crecer y reproducirse para continuar en la especie y por tanto tiene necesidad de una *potencia activa vegetativa*; además, el mundo sensible se sitúa frente al hombre, quien debe poder entrar en contacto con él a través de las *potencias o facultades sensitivas externas*, que lo ponen en contacto directo con los objetos físicamente presentes (vista, oído, tacto, gusto, olfato), e *internas*, que lo ponen en contacto con objetos materiales que ya no están presentes, pero que había aprendido previamente; por ejemplo recuerdo el Mont Blanc, aunque me encuentre en Roma (memoria e imaginación); finalmente existen objetos universales e inmateriales (la pobreza, la filosofía, Dios, la justicia...) y el hombre debe poder conocerlos a través de *facultades inmateriales y abstractivas* (el *intelecto*, que tiende a poseer lo que conoce a través de la *voluntad*, la cual a su vez tiene necesidad de las *potencias locomotrices* para hacer que el hombre alcance el objeto que desea poseer). Esto explica la división en 5 géneros de

[71] Cfr. D. Bañez, *In Iam*, q. 77, a. 1; Jo. A Sancto Thoma, *Cursus philosophicus*, Philos. *Natur*., III, q. 2, a. 2. Tal distinción es negada por F. Suarez, *De Anima*, cap. III.

facultades que pone Santo Tomás: potencias o capacidades vegetativas, sensitivas, racionales, volitivas y locomotrices.

4°) El *sujeto próximo* de las facultades orgánicas es el compuesto de alma y cuerpo, es decir, el hombre entero; mientras que el sujeto inmediato de las facultades inmateriales es el alma. Bien explica el Angélico que el alma es la raíz remota de todas nuestras facultades, incluidas las orgánicas (por ejemplo, si el ojo no está unido al cerebro y si éste no es vivificado por el alma no puede ver, sino que se corrompe). Pero el alma por sí sola no podría ser sujeto próximo o directo de las facultades orgánicas (por ejemplo, la vista reside en el ojo, la imaginación en el cerebro). De hecho, las facultades están especificadas por sus objetos y por lo tanto los objetos sensibles y materiales no pueden ser captados directamente por las facultades espirituales (intelecto/voluntad). Por tanto, el *principio inmediato* de las *sensaciones* o conocimiento sensitivo es la facultad orgánica, mientras que los *objetos universales e inmateriales* son *captados directamente por facultades inmateriales*, las cuales no pueden residir directamente en el cuerpo, sino en el alma espiritual.

Corolario: el intelecto humano es independiente de la materia *intrínseca* o *subjetivamente*, es decir, no reside en un órgano material, sino que *extrínsecamente* u *objetivamente* se sirve de la materia como un objeto externo a partir del cual abstrae psicológica o lógicamente conceptos universales y espirituales *("nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu"*) [nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos – ndt].

DECIMO OCTAVA TESIS

El objeto del conocimiento humano.

"La inteligibilidad deriva de la inmaterialidad. El objeto adecuado de la inteligencia humana es el ente en general; en cambio, "el objeto propio en el actual estado de unión entre alma y cuerpo son las esencias inteligibles abstraídas de las cosas sensibles". ([72])

El Angélico nos explica que en el conocimiento humano la *inteligibilidad* (o la capacidad de conocer racionalmente) depende de la *inmaterialidad* (o independencia *subjetiva* de la materia), es decir del hecho de que el intelecto *no está situado* ([73]) y no se encuentra o reside en un *órgano material*, pero depende, en el estado actual de la naturaleza humana compuesta de alma y cuerpo, de la materia sólo *objetivamente*; es decir, en la medida en que *la inteligencia se sirve del cuerpo como un objeto del cual abstrae*

[72] *S. Th*., I, q. 14, a. 1; ibid, q. 74, a. 7; ibid, q. 89, a. 1 e 2; *Summa c. Gent*., lib. II, cap. 59 e 72; ibíd, lib. IV, cap. 2.

[73] O como dicen los escolásticos *"subjectatus/sujetado"*.

psicológica o lógicamente ([74]) *las ideas* o conceptos universales y racionales a partir de las imágenes sensibles. *"Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"*.

El intelecto es la facultad del conocimiento humano que *"intus legit*" (lee en el interior) las cosas sensibles y penetra en su esencia inteligible. Además, conocer, para Aristóteles y Santo Tomás, significa "recibir la forma del objeto conocido psicológica y no físicamente, es decir, manteniendo nuestra forma, como imagen o idea *representativa* ([75]) de la cosa conocida" (*"habere formam alterius rei cognitae in quantum alterius rei, psicologice seu obiective, in se ipso*" [tener la forma de otra cosa conocida en tanto es otra cosa, ya sea psicológicamente u objetivamente, en sí misma – ndt] ([76]); *"fieri raepresentative aliud in quantum aliud"* [llegar a representar otra cosa en tanto sea otra cosa – ndt]; *"objectum cognitum est in cognoscente*") [el objeto conocido está en el que conoce – ndt]. Por ejemplo, si

---

[74] Análogamente, el dentista *extrae físicamente* un diente enfermo de la boca del paciente y deja los sanos, mientras que el sujeto consciente *extrae psicológicamente* una idea de una imagen y retiene sólo lo que es racionalmente inteligible, dejando en su lugar todas las condiciones sensibles y materiales del objeto conocido,

[75] Representar, del latín *"res praesentari"*, "hacer presente" una cosa física en el conocimiento sensible o racional. Por ejemplo, veo el Mont Blanc y su imagen sensible se localiza psicológicamente en la retina de mi ojo. Pasados unos meses lo recuerdo también a distancia física: estando en Roma, por ejemplo, me lo imagino y su imagen está psicológicamente presente en mi cerebro, donde se encuentran los sentidos internos (memoria e imaginación). Por último, si quiero comprender la naturaleza y dar la definición del Mont Blanc, entonces por abstracción psicológica o lógica capto la naturaleza inteligible del "Mont Blanc", que es material y sensible, y me formo una idea racional de él en mi intelecto y finalmente lo defino mediante un juicio, que une dos conceptos —como sujeto y predicado— por medio del verbo ser: "El Mont Blanc es la montaña más alta de Europa".

[76] Si veo un pino, su imagen se encuentra psicológicamente en la retina de mi ojo; ¡ay si el pino entrara físicamente en ella, me dejaría ciego!

el vino recibe la forma de vinagre, pierde, por *corrupción* sustancial, su antigua forma de vino y adquiere físicamente la nueva forma sustancial de vinagre (*"corruptio unius generatio alterius*") [la corrupción de uno es la generación de otro – ndt].

En el conocimiento, en cambio, el hombre no recibe físicamente en sí mismo la forma del árbol que está conociendo, pues de lo contrario perdería su forma humana y, por tanto, tendría que dejar de ser hombre para convertirse en árbol. En cambio,*" fit aliud in quantum aliud*" [hace otro en canto otro – ndt], es decir, sólo recibe la imagen o idea del objeto que sigue siendo *"aliud"* (otro) del sujeto que conoce, que sigue siendo él mismo y *"aliud*" u otro del objeto conocido. Por tanto, el hombre, cuando conoce, recibe la forma del objeto conocido psicológica o lógicamente en su intelecto (si es conocimiento racional) o en sus sentidos (si es conocimiento sensible), conservando su forma de hombre y adquiriendo además la forma del otro objeto conocido como otro (*"fit aliud in quantum aliud raepresentative*") [hace otro en cuanto otro representativo – ndt], que sigue siendo un árbol y no hace perder al hombre su forma de animal racional ([77]).

[77] El conocedor recibe lo conocido como el acto recibe el acto y no como la potencia recibe el acto y es informada por él. Por ejemplo, la madera recibe la forma de estatua y luego, corrompiéndose, recibe la forma de serrín (*"corruptio unius, generatio alterius*"), el vino recibe la forma de vinagre; en cambio, cuando el hombre o el animal reciben la forma del objeto conocido, éste sigue siendo lo que es, igual que el sujeto que conoce sigue siendo él mismo. Por ejemplo, cuando veo un filete tengo la imagen de él en mi retina, pero yo sigo siendo lo que soy y el filete sigue siendo filete, del mismo modo que cuando veo un salchichón sigo siendo hombre y no me convierto en "salchichón"; cuando conozco intelectualmente la esencia del hombre, como animal racional, recibo la idea inteligible en mi intelecto, pero el hombre como objeto conocido sigue siendo él mismo y yo sujeto conocedor sigo siendo yo mismo, sin recibir físicamente la forma del otro y perder la mía.

Esta es la naturaleza de la inmaterialidad, es decir, seguir siendo uno mismo y al mismo tiempo adquirir la imagen o idea del objeto conocido por los sentidos o el intelecto. Por tanto, incluso en el conocimiento sensible, que se denomina *"percepción*" (si se trata de los sentidos internos, por ejemplo, la memoria o la imaginación) o *"sensación"*(si se trata de los órganos externos, por ejemplo, la vista, el tacto, el oído, etc.), existe una cierta inmaterialidad *mínima*, que sin embargo está siempre ligada a la sensibilidad (que no es materialidad pura como la del mineral o vegetal) y es por tanto inferior al conocimiento intelectual, que tiene como objeto directo las ideas racionales o conceptos abstractos, universales y espirituales o lógicos y no las imágenes sensibles.

Además, la inteligencia está *localizada* o situada (*"sujetada"*) en el alma espiritual, aunque *objetivamente* se sirva de imágenes sensibles de las que abstrae ideas inteligibles, mientras que el conocimiento sensible tiene como objeto directo y final imágenes sensibles y, además, está situado en facultades orgánicas y materiales (la imaginación se encuentra en el cerebro y la vista en el ojo). Por lo tanto, incluso si el conocimiento sensible depende subjetivamente de un órgano material: el cerebro para la "percepción interna" (imaginar y recordar un objeto, que no está físicamente presente frente a mí) y el ojo/oído/tacto para la "sensación externa" (ver, sentir, tocar un objeto físicamente presente frente a mí sujeto que conoce), cuando veo un pino o un roble, su forma o imagen sensible entra en mis ojos sólo psicológicamente y no físicamente, es decir, con un cierto grado mínimo de inmaterialidad. Por otra parte, cuando formo la idea racional del árbol y la defino, capto su naturaleza inteligible ([78]) completamente abstraída de las

[78] La cual responde a la pregunta: – ¿Qué es (*"quid sit"*, de donde proviene la palabra *"quidditas"* o esencia) el pino?

condiciones sensibles, de modo que sólo entra en mi entendimiento el concepto o idea racional y no la imagen sensible. Análogamente al dentista que extrae físicamente solo el diente cariado y deja todos los dientes sanos en su lugar.

Es por esto que las plantas, que solo tienen tres funciones vitales: se nutren, crecen y se reproducen por polinización, ni siquiera pueden conocer sensiblemente. De hecho, no pueden recibir psicológicamente la forma de un objeto, sino sólo físicamente en la medida en que se nutren de él y lo hacen suyo física y materialmente, destruyendo el objeto del que se han alimentado y transformándolo en ellas mismas.

Por otra parte, el animal, que además de las tres funciones vitales mínimas también tiene sensibilidad (en común con el hombre, que está compuesto de alma y cuerpo y es un "animal racional"), presenta un *"primer grado* débil de *conocimiento*/sensible", que depende de los órganos materiales también subjetivamente y no sólo objetivamente.

Sólo el hombre tiene un *"segundo grado de conocimiento"* que es racional, que es subjetivamente independiente de las facultades orgánicas, mientras que abstrae las ideas de los sentidos como de un objeto, de modo que depende de la materia sólo objetivamente.

Finalmente, el ángel, que es un espíritu puro, en cuanto que intuye directamente las esencias inteligibles de las cosas sin tener que abstraerlas de la materia, ([79]) tiene un tipo de conocimiento que se llama intuición y que ni

[79] El objeto propio del conocimiento angélico es lo inteligible puro, espiritual, que no se abstrae de lo sensible. De hecho, el ángel es puro espíritu sin ninguna conexión con el cuerpo o los sentidos. Pero la esencia de Dios, siendo infinita, es infinitamente des-

siquiera depende objetivamente de la materia: este es el *"tercer grado de conocimiento"* de las criaturas sensibles (animales), racionales (hombres) y puramente espirituales (ángeles). Sin embargo, el ángel está compuesto de esencia y ser, es finito y creado.

Sólo Dios es su propio Ser, infinito, increado. El conocimiento de Dios es supremo, infinito, y conociendo las cosas las crea. Él tiene como objeto propio a Sí mismo, el Ser mismo subsistiendo por esencia o el Acto puro de toda potencialidad, incluso de la composición de la esencia/ser (como, por otra parte, lo es para el ángel). Conociéndose a Sí mismo, Dios en Sí mismo conoce toda la creación, que es su efecto ([80]). Este es el último y el *"cuarto grado de conocimiento"*.

Con una simple frase podemos resumir la doctrina del conocimiento según el tomismo de la siguiente manera: *"per visibilia ad intelligibilia et per intelligibila ad invisibilia"*, es decir, *a partir de imágenes sensibles* se forma, con abstracción intelectual, ([81]) una *idea inteligible* y luego a partir del concepto racional (del hombre, compuesto de cuerpo y alma, de criatura/Creador, de efecto/causa, de ser por participación/Ser por esencia) se llega a conocer la existencia de la Divinidad, que es *invisible a los ojos*, pero es *cognoscible por el intelecto*, (a través de la simple aprehensión o abstracción de la quiddidad inteligible de la cosa sensible; el juicio, que junta dos conceptos o ideas racionales; y finalmente el razonamiento silogístico que,

---

proporcionada al conocimiento y a la inteligencia angélica, que, aunque totalmente espiritual, sigue siendo finita y limitada, mientras que la Esencia divina es ilimitada e infinita.

[80] *"Id quo est extra Seipsum non intuetur nisi in Ipso"* [Aquello que está fuera de sí mismo no lo contempla a menos que sea en Él – ndt] (Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 1).

[81] *Quodlib.*, VIII, q. 2, a. 2.

partiendo de dos juicios más conocidos, saca una conclusión menos conocida). ([82])

Así se llega de las cosas sensibles a los conceptos racionales o inteligibles y de éstos a la existencia de Dios, que es Espíritu puro y, por tanto, invisible a los sentidos humanos. *Inmaterialidad no significa ser puro de toda materia* (como el ángel o Dios), *sino sólo no depender subjetivamente de la materia* y depender de ella *sólo objetivamente*, del mismo modo que el intelecto (facultad espiritual) se sirve del cerebro (órgano físico y material) como objeto que le proporciona imágenes (sensibles) para formar ideas (espirituales, racionales universales), o la imaginación (sentido/percepción interna) utiliza la imagen que le proporciona el ojo (sentido/sensación externa).

Además, *la inmaterialidad* consiste en poder *recibir psicológicamente la forma del otro* sin destruirla y transformarla en uno mismo. Por ejemplo, hay una gran diferencia entre comerse un filete y asimilarlo tras transformarlo en nosotros y verlo o imaginarlo, recibirlo en nuestro conocimiento

---

[82] Por ejemplo, por *simple abstracción* formo un concepto ("hombre = animal racional"). Luego, para *juzgar*, junto dos conceptos mediante un verbo ("Antonio es hombre"). Luego mediante un silogismo a partir de dos juicios, que tienen en común un término (llamado término medio), que hace de puente entre un juicio y otro para pasar a una conclusión ("hombre animal racional o compuesto de cuerpo y alma" + "Antonio es hombre"), saco la conclusión: "Por tanto Antonio es un animal racional, dotado de una inteligencia capaz de conocer las esencias de las cosas"). La conclusión no es una tautología, pero no se conocía fácilmente antes del razonamiento silogístico, en el que se parte del juicio Mayor o mejor conocido y se llega a la Conclusión (un juicio menor conocido o aún desconocido en acto, aunque virtualmente conocible), mediante el Menor, que junto con el Mayor me permite llegar a un juicio final o concluyente, que me muestra con certeza lo que antes no conocía explícitamente y sólo conocía en potencia, confusamente, sin saber por qué.

sensible psicológicamente (aunque esté ligado a condiciones sensibles), pero sin destruirlo y transformarlo en nuestra sustancia. La planta sólo puede nutrirse, el animal también puede conocer, pero sólo sensitivamente, mientras que el hombre conoce no sólo *sensitivamente* sino también *racionalmente*. El ángel *intuye* entonces sin tener que abstraer la quiddidad inteligible de la cosa sensible. Finalmente, *Dios conociendo crea todo de la nada*.

La tesis XVIII del tomismo distingue entre el objeto adecuado y el objeto propio del conocimiento humano. El *"Objeto adecuado o total"* es todo lo que puede ser conocido por una facultad (por ejemplo, el intelecto tiene como objeto total al ente como ente, en toda su amplitud, es decir, todo lo que real o lógicamente existe, en potencia o en acto). El ente es una esencia que tiene ser o que existe en acto. Por ejemplo, Antonio es un ente, es decir, una sustancia existente en acto. La esencia es el acto primero, mientras que el ser es el acto último que perfecciona y completa la esencia. El ente común es el primer objeto del intelecto humano, es indeterminado pero puede ser determinada (mediante la adición de mineral, vegetal, animal, humano, angelical, divino ad "ente") pasando así de lo común ("ente") al propio ("ser humano o angélico"), además es universalísimo y sin añadidos (ser creado, increado, en potencia o en acto, físico o lógico), es totalmente diferente del Ente divino, es decir, del ente con el añadido de Divinidad, infinidad, determinada, indeterminable, es decir Acto puro de cualquier potencialidad o capacidad de recibir algo.

El intelecto humano forma el concepto de ente común (no divino) a partir de la abstracción de una esencia inteligible de una cosa sensible. El objeto formal de la metafísica para Aristóteles y Santo Tomás es el ente en cuanto ente. Sin embargo, el Angélico supera al Estagirita en cuanto al contenido de esta definición. De hecho, Aristóteles se detiene en la esencia o

acto primero, mientras que para Santo Tomás el ser es el acto último que perfecciona la esencia o actualidad última y perfecta de todos los actos (*"perfectio omnium perfectum"*) [la perfección de todas las perfecciones – ndt].

Además, Santo Tomás explora los seres más profundamente que Aristóteles y ve en ellos más allá de la composición física de materia/forma, potencia/acto, sustancia/accidente (en la que se detuvo el Estagirita); en cambio Santo Tomás también estudia la composición metafísica de esencia/ser para volver al Ser por Esencia, es decir, el Acto puro, *a Se* (*Aseitas*) y no *ab Alio*. Por lo tanto, el Angélico desde el ser común retrocede metafísicamente al Ser por esencia o Ente divino. Así es como el Aquinate perfecciona la metafísica de la sustancia de Aristóteles hasta convertirla en la metafísica del ser común y divino.

El *"objeto propio o proporcionado"* es todo lo que puede ser conocido por una facultad en sus propias condiciones (por ejemplo, el intelecto humano, que se encuentra en el alma espiritual unida al cuerpo, tiene como objeto proporcionado la esencia inteligible de la cosa sensible). Aristóteles enseña que "el alma y el intelecto humano son, en cierto sentido, todo", ([83]) es decir, están abiertos objetivamente (no subjetivamente, fíjate, de lo contrario serían en cierto modo infinitos en sí mismos) para conocer toda la realidad. ([84]) Una consecuencia importante en Teología de esta doctrina fi-

---

[83] *"Anima est quodammodo omnia"* [el alma es de cualquier modo todo – ndt] porque el sujeto cognoscente está objetivamente abierto a conocer toda la realidad, es decir, todos los objetos cognoscibles, todo lo que existe o el ser en cuanto ser (en acto o potencia, real o lógico).

[84] Cfr. Cornelio Fabro, *L'Anima,* Roma, Studium, 1955, ahora reimpreso por "Edizioni del Verbo Incarnato" de Segni (Roma)

losófica sobre el conocimiento humano es la posibilidad de la Visión beatífica de Dios. De hecho, el ser en toda su extensión es un objeto adecuado del intelecto humano, que, sin embargo, para conocer a Dios cara a cara como Él mismo se conoce, necesita la *Lumen Gloriae*, que es un don gratuito de Dios, que eleva el intelecto humano a la Visión beatífica, como la virtud sobrenatural de la Fe eleva el intelecto para creer verdades sobrenaturales, que están más allá de las capacidades de la razón humana, pero no contrarias a ella. El Angélico y Aristóteles nos enseñan que el objeto total o adecuado de una facultad es todo lo que ésta puede captar, ya sea directa o indirectamente, ya sea por sí misma o con la ayuda de otros. Por ejemplo, el oído puede captar cada sonido tanto por sí mismo y directamente, ya sea indirectamente a través de un teléfono o un "amplificador". El intelecto humano o conocimiento racional tiene como objeto total o adecuado todo lo que es, es decir, el ser en toda su extensión (en acto/en potencia, real/lógica). Por lo tanto, el hombre puede conocer la piedra, la planta, el animal, y hasta algo de Dios (con certeza de su existencia y sólo de algunos de sus atributos: la Bondad, el Ser, la Verdad, pero no toda Su Esencia). El intelecto tiene por objeto lo real o la realidad, toda la realidad y por tanto todo lo que es ser, en potencia o en acto. El intelecto se apoya en el ser, en todas las cosas, en los entes... y luego abstrae su esencia inteligible de las cosas sensibles. Este es el *objeto propio* o *proporcionado* al intelecto humano, que se encuentra en el alma, que informa un cuerpo. Por tanto, el hombre no intuye esencias sin hacer abstracción de la materia (como hace el ángel), sino que debe partir de lo sensible para llegar a lo inteligible. De hecho, etimológicamente, inteligencia proviene del latín *intus legere*, es decir, *penetrar en la sustancia*, naturaleza o esencia racional que se esconde *debajo de los fenómenos sensitivos*. El objeto *propio* del intelecto humano o *proporcionado a sus capacidades* corresponde a la naturaleza del hombre, que es un "animal racional",

"compuesto de alma y cuerpo, forma y materia". Es proporcional al intelecto humano situado en el alma, que informa a un cuerpo (llamado "forma per se subsistente, pero informante"). De ello se deduce que el conocimiento humano no puede dejar de abstraer la esencia inteligible de las cosas sensibles que se le presentan. El hombre no es sólo un animal y no sólo tiene conocimiento sensible (como querían los Sensistas, los Fenomenistas o la Ilustración inglesa) ([85]), ni es un ángel, es decir, sólo un intelecto puro de cualquier vínculo objetivo con la sensibilidad (como lo hacían los Ontologistas). Querer hacer del hombre una pura bestia o un ángel perfecto es contrario a la realidad. En el hombre existe la parte animal (cuerpo y sentidos) y la parte angélica (alma racional), por lo tanto, su modo de actuar corresponde a su modo de ser (*"agere sequitur esse"*) y abstrae lo inteligible de lo sensible, y por tanto no se detiene en el conocimiento meramente sensible como los animales, pero tampoco llega a la intuición como los ángeles. Estos son los dos errores de exceso y defecto a evitar en el problema del conocimiento humano, que en la doctrina tomista se erige como una cumbre en la Edad Media *entre dos barrancos* a su derecha e izquierda. Después de la muerte el alma humana se separa del cuerpo, pero anhela reunirse con él y esto sólo sucederá en la Resurrección de los cuerpos el día del Juicio Final. Luego el alma separada del cuerpo vive en un estado que no le es connatural ([86]). Todo esto nos hace comprender cómo el materialismo es erróneo e igualmente erróneo es el espiritualismo exagerado ([87]) de Platón, Descartes y los

---

[85] Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, Parigi, Bbeauchesne, 1918, 1° vol., págs. 83-98 ; A. Zacchi, *Dio: la negazione*, 1° vol., Roma, 1925

[86] Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e le profondità dell'anima*, Brescia, Queriniana, 1947.

[87] En cierto sentido, el espiritismo es más peligroso que el materialismo. De hecho, este último es tan grosero que su falsedad se percibe fácilmente, mientras que el espiritismo

ontologistas (Rosmini y Gioberti más explícitamente), quienes quisieran que el hombre tuviera una intuición similar a la angélica y no una abstractiva y razonadora (simple aprehensión), que pasa de lo sensible a lo inteligible y de lo más conocido a lo menos conocido (razonamiento silogístico, que junta dos juicios y extrae una conclusión).

Para concluir, hay que dejar claro que lo que conocemos (*"id quod cognoscitur*") es la cosa real y no la idea, pues de lo contrario conocería la idea de pino, hombre, ángel y Dios y no el pino, el hombre, el ángel y Dios reales. Este es el error de los idealistas, que afirman que sólo conocemos las ideas de las cosas y no la realidad o las cosas mismas ([88]) En cambio, la imagen o idea de la cosa conocida es sólo una representación lógica o psicológica de la realidad y es un medio a través del cual (*"medium quo*") llegamos a conocer los objetos reales en sí mismos (*"cognoscimus res*") y no sus imágenes o ideas subjetivas. La imagen y la idea son un *medio* para conocer la realidad *(fin*) y no el fin del conocimiento.

Desgraciadamente, Francisco Suárez (†1617), al empeorar la doctrina gnoseológica de Escoto (†1308), abrió la puerta al idealismo gnoseológico cartesiano, que da primacía al conocimiento sobre la realidad, sin darse cuenta de las catastróficas consecuencias de su "pequeño" error inicial:

---

puede engañar más fácilmente, ya que es un error oculto transmitido por una cierta verdad (la primacía del espíritu sobre la materia), así como el "diablo cuando se disfraza de ángel de luz" puede engañar más fácilmente que cuando nos tienta abiertamente al mal (cf. San Ignacio de Loyola, *"Ejercicios Espirituales", en Reglas para el Discernimiento de Espíritus"*).

[88] Para los idealistas, por tanto, cuando como —por ejemplo— un filete no estoy comiendo realmente un filete real, sino mi idea de un filete. Ahora bien, si sólo comiéramos "ideas" moriríamos de anorexia. Pero esto se contradice con los hechos. Ahora bien, "*contra factum non valet argumentum*". Así que conocemos y tocamos las cosas reales y no nuestras ideas.

"*Parvus error in principio fit magnus in termino*" (San Pío X). En cambio, Aristóteles y Santo Tomás, según el sano realismo del conocimiento, dicen que el verdadero conocimiento es la conformidad del intelecto humano o de los sentidos con la realidad (*"adaequatio rei et intellectus*"). Por ejemplo, si digo que el mar es rojo, cuando en realidad es azul o gris, me equivoco. Por el contrario, para Descartes y los Idealistas (de Kant a Hegel), es mi conocimiento el que "crea" la realidad y ésta debe ajustarse al sujeto pensante, por lo que, si el mar es azul, pero yo lo veo, percibo o concibo rojo, el mar debe ser rojo porque el conocimiento tiene primacía sobre la realidad objetiva y, además, el hombre no conoce objetos, sólo imágenes e ideas.

DECIMONOVENA TESIS

El origen de las ideas racionales

"El conocimiento racional o intelectual humano parte de lo sensible. Como lo sensible no es inteligible en acto, el alma humana debe tener una facultad, la inteligencia, que tiene dos funciones: una, que es la inteligencia en acto, y otra, que consiste en abstraer lógicamente de las cosas sensibles las quiddidades inteligibles, es decir, las ideas de las imágenes". *([89])*

Santo Tomás de Aquino, al tratar del conocimiento, escribe: *"incipit subtilis et difficiles inquisitio* / comienza una búsqueda difícil y aguda"([90]). En efecto, según el Angélico 1°) el conocimiento intelectual del hombre tiene como punto de partida la realidad sensible y las ideas racionales se forman a partir de imágenes sensibles; 2°) los sentidos del hombre no bastan para producir ideas racionales, que superan a los sentidos como lo universal supera a lo singular y como el espíritu supera a la materia; ya que "de menos

[89] Cf. *S. Th*., I, q. 79, a. 3-4; ibíd., q. 85, a. 6-7; *Summa contra Gent.,* lib. II, cap. 76; *De spiritualibus creaturis,* a. 10.

[90] S. Th., I, q. 79, a. 3.

no viene más", por lo tanto, los sentidos no producen ideas. Por tanto, además de las facultades cognoscitivas sensitivas, el hombre debe tener una facultad intelectual ([91]); 3°) finalmente, para lograr la producción de ideas inteligibles, el intelecto debe tener la capacidad de abstraerlas psicológicamente de los objetos reales y de las imágenes sensibles de cosas concretas. La doctrina aristotélico-tomista sobre el conocimiento es una simple conclusión de la doctrina hilemórfica sobre la composición de materia/forma, alma y cuerpo. De hecho *"agere sequitur esse* / se actúa como se es". Por lo tanto, si el hombre es un compuesto de alma racional y cuerpo físico, su actividad cognitiva se hace explícita por el alma y el cuerpo, no por el alma sola (idealismo clásico platónico, cartesianismo y ontologismo), ni por el cuerpo solo (materialismo sensista, empirismo y positivismo). El conocimiento no es una creación subjetiva del intelecto humano (idealismo moderno), ni siquiera una simple percepción sensitiva (sensación y empirismo), sino que es una representación de la realidad, es decir, un *hacer presente* (del latín *"praesentari"*) la *"res"* o la cosa real lógicamente y no físicamente en el intelecto ([92]). El conocimiento es verdadero si corresponde a la realidad, falso si no corresponde a ella. *"Veritas est adaequatio intellectus ad rem* / conformidad del intelecto con la realidad". Según Aristóteles y Santo Tomás, al estar el hombre compuesto de dos co-principios sustanciales (alma y cuerpo), su conocimiento no sólo es sensible, como el de los animales, sino también racional y este último se realiza en cooperación jerárquica entre el alma y el cuerpo, inteligencia y sensibilidad externa (vista, tacto, oído, gusto y olfato) y sensibilidad interna (imaginación y memoria). Por

91

92 "*Cognitum est in cognoscente"* (*S. Th*., 1, q. 59, a. 2; *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 65, n. 537; *I Sent*., dist. 3, q. 1, a. 1, ob. 3).

tanto, los sentidos son el instrumento utilizado por la razón para abstraer ideas universales y racionales a partir de imágenes particulares y sensibles. Nuestro conocimiento comienza con la influencia que los objetos materiales que existen a nuestro alrededor e independientemente de nosotros ejercen sobre nuestros sentidos (por ejemplo, veo un abeto, un manzano, un cerezo, luego puedo imaginarlos si me alejo de ellos, y finalmente puedo formarme una idea universal del manzano en sí mismo, abstracción hecha de las condiciones reales, sensibles y singulares de los objetos, que luego son conocidas racionalmente). Esta es una simple observación de la experiencia diaria. Lo universal es un concepto que se puede atribuir a muchos sujetos *("unum versus alia"*) [uno en comparación con otros], por ejemplo, el concepto de Hombre se puede predicar de Antonio, Marcos, Juan, etc.

El intelecto humano tiene ideas o conceptos universales, a diferencia de las imágenes sensibles, que son singulares (por ejemplo, veo a Antonio en lo concreto y no al hombre en lo abstracto). El intelecto humano conoce la realidad por medio de ideas universales, las cuales hacen presente lógicamente o con conocimiento de causa en la mente una esencia universal de una cosa o un ente que *in essendo* [en su ser – ndt] es singular. El concepto universal es la naturaleza de una cosa que realmente existe individualmente (por ejemplo, Antonio), pero en el acto cognoscitivo se abstrae del intelecto a partir de imágenes sensibles singulares y se encuentra en la inteligencia como universal en la medida en que es conocida racionalmente (tengo en mente el concepto universal de la naturaleza del individuo "Anthony" como un "animal racional", que se predica de todos los individuos humanos; mientras que veo o recuerdo a Antonio, es decir, a este hombre aquí en carne y hueso como un individuo concreto).

El concepto universal de lo singular garantiza la objetividad y validez del conocimiento humano, el cual se basa en conceptos de razón, los cuales, sin embargo, tienen un fundamento en la realidad, que se representa en el intelecto humano con una semejanza sustancial sin identidad perfecta, pero sin ser deformada o disímil a la realidad. Nuestros conceptos, por lo tanto, nos hacen conscientes de la realidad. Sin embargo, es necesario distinguir el modo de ser del objeto conocido, que existe en la realidad como singular y en la mente como universal.

En resumen, la naturaleza de la cosa existe en la realidad individual o en concreto, mientras que a través del conocimiento racional es abstraída y universalizada por el intelecto, es decir, la idea es universal, mientras que la cosa es singular. Así, lo universal es formalmente un ente de la razón, pero fundamentalmente se basa en la realidad singular *("ens rationis cum fundamento in re* / ente de razón con un fundamento en la realidad") y la representa con una semejanza sustancial. Así que los conceptos captan la realidad y las palabras expresan conceptos ([93]). Cuando la sensación (externa o interna) se ve perturbada o impedida, por ejemplo, si el órgano está lesionado (ojos ciegos, lesión cerebral que impide la acción de la memoria y la fantasía), la actividad del intelecto también se ve impedida ([94]), por ejemplo, después de tener una conmoción cerebral no puedo conocer racionalmente con-

[93] He aquí la importancia de las palabras, que indirectamente captan y expresan la realidad, por eso una buena palabra expresa algo bueno, una palabra mala o vulgar expresa algo malo. La modernidad teñida de nominalismo, según el cual las ideas desconocen la realidad y las palabras son *merus flatus vocis* [mero soplo de la voz – ndt] o un simple soplo de la boca, nos ha acostumbrado a no tener en cuenta el uso apropiado y correcto o educado de las palabras.

[94] *S. Th*., I, q. 84, a. 7.

ceptos abstractos, hacer juicios y razonar. De aquí se deduce que el conocimiento intelectual humano comienza con los fenómenos sensibles concretos que caen bajo nuestros sentidos, y que las ideas proceden del conocimiento sensible. Sin las cosas sensibles y materiales no hay imágenes, y sin estas últimas no hay intelecto racional.

Aristóteles y Santo Tomás enseñan también, después de observar la realidad del proceso de conocer del hombre, que en la unión entre el alma y el cuerpo es el cuerpo, como parte inferior y subordinada, el que sirve al alma, la cual es parte superior y subordinante en el ser y en el actuar. El cuerpo recibe e individua el alma como la materia recibe e individua la forma, la potencia el acto y la esencia el acto de ser. Sin cuerpo, el alma sería un fantasma, no un hombre, y sin alma estaríamos en presencia de un cadáver, no de un hombre, por lo que para actuar, o más bien para conocer el alma se sirve del cuerpo (los sentidos externos e internos) para abstraer la idea universal e inteligible de la imagen individual y sensible ([95]).

El cuerpo y los sentidos por sí solos no bastan para constituir al hombre en el ser y en el actuar. El hombre no es sólo materia como una piedra, una planta o un animal. Probar esto es fácil: en la simple aprehensión de una idea (el hombre en general o la idea universal y racional del hombre), en la formulación de un juicio (hombre = animal racional) y en la explicación del razonamiento (hombre = animal racional; ahora Antonio = hombre; por lo tanto, Antonio = animal racional) hay siempre algo universal, racional, abstracto, que trasciende la sensibilidad concreta, individual y material. El concepto de hombre generalmente supera la sensación de la imagen de Marcos, que está presente en la retina de mi ojo o la aprehensión de la imagen de

[95] *S. Th.*, I. q. 84, a. 4.

Marcos, que se encuentra en mi memoria o imaginación, razón de más para que el juicio y el razonamiento superen o trasciendan las imágenes (externas e internas).

Todo esto prueba la trascendencia del alma sobre la sensibilidad y el cuerpo, del conocimiento racional sobre el sensible. Ahora bien, los fenómenos empíricos que me rodean (el pino que está frente a mis ojos, el ladrido del perro que perturba mis oídos, el olor a rosas que sube agradablemente hacia mis fosas nasales...) y las imágenes sensibles (la imagen del perro Fiel que está en mi retina...) se detienen en mi cuerpo y no pueden actuar directamente sobre mi espíritu, sobre mi alma y su facultad cognoscitiva, que es el intelecto. Por lo tanto, es el entendimiento el que actúa sobre las imágenes convirtiéndolas en ideas, después de haber abstraído de ellas la quiddidad inteligible. Para ello, el alma debe tener una capacidad activa para abstraer lo universal de lo singular. Sin embargo, el intelecto humano es "pasivo" con respecto al objeto extra-mental, es decir, debe adaptarse o conformarse a él para poder conocerlo sin tener la presunción de crearlo a voluntad. *"Veritas est adequatio rei et intellectus"* [la verdad es la adecuación, conformidad o correspondencia entre lo conocido y la cosa – ndt].

Por lo tanto, el intelecto humano se divide en dos partes, una pasiva u "objetivamente conforme" y otra activa. La primera "encaja" o se ajusta al objeto preexistente independientemente de él, es formalmente cognoscitiva, es decir, produce la conformidad del intelecto con la realidad. La segunda es activa y eleva el objeto, abstrae la esencia inteligible ([96]) de la imagen

[96] ¡Atención! el intelecto activo, antes de abstraer lógicamente lo universal de lo singular, debe *iluminar* lo sensitivo y hacerlo capaz de abstracción psicológica, escribe el Angélico: *"illuminat et abstrahit"* (*S. Th*., 1, q. 79, a. 4; ibíd., q. 84, a. 5; ibíd., q. 84, a. 3; ibíd., q. 85, 1; *De espíritu. creaturis*, a. 10, ad 8; *De anima*, a. 4; *Quodl*., VIII, q.2,

sensible; esta parte es virtual o potencialmente inteligente, porque no conoce en acto, sino que prepara el conocimiento, formando la idea o el concepto a partir de los sentidos: *"nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu"*.

Ambas forman parte de la facultad intelectual única, pero tienen dos funciones distintas y complementarias: 1º) preparar virtualmente el acto de intelecto, formando por abstracción ([97]) la idea racional a partir de la imagen

---

a.2). Por ejemplo, los rayos X o el escáner iluminan el cuerpo humano y muestran huesos debajo de la carne o un quiste en un pulmón; sólo entonces el cirujano puede operar el hueso roto o extirpar físicamente la malformación quística del pulmón; lo mismo se aplica al conocimiento humano: primero es necesario iluminar lo sensible y hacerlo potencialmente inteligible, es decir, capaz de ser objeto de una abstracción lógica continua; sólo después puede ocurrir esta abstracción continua, que marca el segundo paso hacia el conocimiento racional; en tercer lugar, el intelecto activo imprime (especie impresa) el concepto abstracto en el intelecto posible, que finalmente lo expresa (especie expressa) a través de un verbo mental (cfr. *II Sent*., d. 17, q. 2, a. 1, solutio; *S. Th*., 1, q. 79, a. 2-3; *De anima*, a. 5). Cada vez que hablamos de la abstracción lógica de una idea a partir de una imagen sensible se entiende que la abstracción está precedida por la iluminación de la imagen sensible, así como el acto está precedido por la potencial *"ex ente in potentia fit ens in actu* / del "ente en potencia" se pasa al "ente en acto". Por ejemplo, de la madera se pasa a la silla, del mármol a la estatua, de la imagen sensible iluminada por el intelecto se pasa a la abstracción en acto de la idea a partir de la imagen iluminada a la abstracción continua de la idea a partir de la "imagen iluminada". Ver nota nº 8.

[97] La abstracción es la actividad del intelecto con la que se obtienen los conceptos universales en acto, abstrayéndolos psicológica o lógicamente de los fenómenos particulares que se encuentran en la sensación y la percepción, después de haberlos iluminado y hecho potencialmente inteligibles. Existe una abstracción física, mediante la cual el dentista extrae físicamente el diente dejando intacto el resto de la boca. Además, está la abstracción lógica o psicológica (que aquí nos interesa) con la que el intelecto agente o activo tira fuera o extrae (abstrae) psicológica o lógicamente una idea universal y racional a partir de una imagen sensible y singular. Después el intelecto activo inserta o imprime la idea en el intelecto posible (capaz de recibir la idea abstraída). Finalmente,

sensible (intelecto posible [98], potencial o virtual); 2°) realizar el entendimiento en acto (entendimiento activo o agente en acto) ([99]). Esta teoría de Aristóteles y Santo Tomás para explicar el conocimiento humano es la más conforme a la realidad de nuestra forma de conocer, la más cercana a los hechos que se pueden experimentar, no es una pura conjetura creada en un despacho alejado de la realidad, pues, tiene en cuenta la naturaleza del hombre, observada por los dos filósofos, compuesta de alma y cuerpo y por lo tanto de su forma de actuar, que sigue a la de ser: *"modus agendi sequitur modum existendi"* [el modo de obrar sigue la modo de existir - ndt].

El conocimiento humano se lleva a cabo a través de la sensación y del intelecto. A su vez, el intelecto se realiza por la abstracción de las ideas a partir de las imágenes y por la impresión y recepción de las mismas en el intelecto posible, es decir, abierto a recibir en potencia todo objeto lógico o idea racional. Pero, ¿cómo se realiza la abstracción de lo inteligible de lo sensible? En realidad, existen los individuos, no los universales, que son entes de razón o existen sólo en el intelecto. Por ejemplo, existen Antonio, Marcos y Santiago, no el hombre en general. Este concepto del hombre en

---

el intelecto posible, después de haber recibido la idea que ha sido "impresa" en él, la expresa como su verbo mental, cfr. Thomas, Quodl, VIII, q. 2. a. 2.

[98] Intelecto posible significa la capacidad o la potencia de recibir la idea (iluminada y abstracta de la imagen) de cada ente, por lo tanto, está potencialmente abierto a conocer toda la realidad: *"anima est quodammodo omnia* / el alma en cierto sentido está abierta a conocer toda la realidad" (Aristóteles). El intelecto humano y el alma en la que se encuentra el intelecto están objetivamente abiertos al infinito, porque pueden conocer todo ente. ¡Atención! objetivamente, no subjetivamente, de lo contrario el hombre sería infinito en sí mismo o como sujeto, mientras que sólo está abierto a conocer todos los objetos, a pesar de ser finito en sí mismo como sujeto creado.

[99] El intelecto activo o agente tiene el papel activo de abstraer el universal, lo inteligible de lo singular y lo sensible.

general como animal racional atribuible a individuos humanos individuales es un ente de razón, producido por la abstracción de la esencia inteligible y universal a partir de la imagen de un solo individuo humano. De la misma manera, la naturaleza humana no existe en sí misma en su estado puro, sino en los hombres individuales. Ahora bien, así como en la vista el ojo se fija en el color del objeto que tiene delante y deja de lado los demás elementos (tamaño, olor, sabor...), así en el intelecto la inteligencia no se detiene en considerar los elementos sensibles y particulares del objeto que quiere conocer, sino que se fija o se concentra sólo en la naturaleza racional o esencia. universal e inteligible del objeto que debe conocer ([100]). Este es el papel del intelecto agente o activo: captar la naturaleza o esencia sin preocuparse o dejando de lado las condiciones individuales, sensibles y materiales. El intelecto agente logra abstraer la naturaleza o esencia universal e inteligible de las condiciones individuales y sensibles que lo rodean y lo revisten. A estas alturas, la idea está formada en acto, pero debe *imprimirse* en el intelecto posible del alma humana y *expresarse* por medio de un verbo mental, que es el objeto conocido y expresado o "hablado". Es por este motivo por lo que los escolásticos hablan de *especies* ([101]) o *ideas impresas* (la idea en

---

[100] *S. Th*., I, q. 85, a. 1

[101] *Especie* en epistemología significa imagen *intencional*, que tiende a conocer el objeto externo a través de una representación (*res praesentari*) lógica del mismo en la sensibilidad (conocimiento sensitivo externo o interno) o en el intelecto (conocimiento racional). Especie es sinónimo de *intentio* (*tender hacia*), *imago*, *idea*, *conceptus*. Es un signo formal que nos permite conocer la realidad. El signo se divide en instrumental y formal, el *signo instrumental* consiste principalmente en ser lo que es y secundariamente en significar algo (por ejemplo, humo es principalmente humo y secundariamente significa que hay fuego; el rojo es esencialmente un color y después significa stop/peligro/comunismo…). Por el contrario, el *signo formal* consiste principalmente en tender a hacer que el objeto esté psicológicamente presente en el conocimiento sensible como imagen o en el intelecto como idea. El primero representa lo externo, luego

sí) y especies expresadas (el verbo mental o la expresión/manifestación de la idea). Con la expresión o manifestación del verbo mental concluye el conocimiento racional del hombre. Por tanto, parafraseando a Santo Tomás de Aquino, podemos concluir: "terminat difficiles et subtilis inquisitio / aquí termina la difícil y aguda búsqueda del conocimiento" ([102]).

reflexionando sobre ello puedo tomar conciencia de haberlo conocido a través de una imagen o una idea. Por ejemplo, como el aire que hay entre el perro y yo es un medio que me permite verlo y sentirlo y solo entonces al reflexionar entiendo que vi al perro a través del aire, el cual transmitió su imagen a mi retina o su ladrido. en mis tímpanos. La imagen o la idea como signo formal es un ente que por su naturaleza conduce principalmente al conocimiento de otro ente. La especie es lo que utilizamos para conocer la cosa u objeto (*medium quo rem cognoscimus*) [el medio por el que conocemos la cosa – ndt] y no es el objeto conocido, como quieren los idealistas, de lo contrario el hombre no conocería la realidad, sino sólo sus ideas sobre ella.

[102] San Tommaso d'Aquino, De Anima, a. 4, ad 6; De Veritate, q. 10, a. 6.

VIGÉSIMA TESIS

La forma de saber del hombre.

"El hombre conoce directamente los objetos universales a través de especies o ideas inteligibles; además, el hombre conoce las cosas singulares a través de los sentidos y gracias a la reflexión sobre las imágenes sensibles la inteligencia las capta indirectamente y toma conciencia del conocimiento y del sujeto cognoscente. Finalmente, por analogía el intelecto humano se eleva a un cierto conocimiento de las cosas espirituales". ([103])

El objeto directo de los sentidos, del intelecto y el objeto indirecto del intelecto.

El objeto propio y directo del intelecto humano es la esencia inteligible psicológicamente abstraída de las condiciones materiales y sensibles de los objetos reales. Por lo tanto, lo que conocemos intelectualmente —directamente y, en primer lugar— es lo que el intelecto activo ha abstraído de las cosas sensibles y concretas, es decir, de lo universal. Las cosas singulares son el objeto propio e inmediato de los sentidos. El objeto externo ejerce

[103] S. Th., I, q. 85-88.

una [im]-"presión", ([104]) una solicitación o una sensación física sobre la facultad sensitiva externa. Por ejemplo, el ojo recibe una impresión ([105]) del árbol que está frente a él, instándolo a verlo y la especie impresa del árbol se encuentra en la retina del ojo, que es la antena del cerebro. Si el objeto está ausente entonces interviene el conocimiento de los sentidos internos. Por ejemplo, me alejo del árbol y lo imagino o lo recuerdo a través de la imaginación y la memoria, que producen o expresan ([106]) la imagen del objeto ausente. Sin embargo, somos conscientes de que conocemos no sólo los universales, sino también los objetos singulares. Conocemos los primeros directamente a través del intelecto, los segundos directamente a través de los sentidos externos e internos y también indirectamente con el intelecto, que parte de ellos para abstraer conceptos universales ([107]) y luego los compara entre sí y con el universal.

El intelecto conoce el singular corpóreo indirectamente, es decir, mediante un retorno o conversión a imágenes sensibles. Santo Tomás enseña: "El intelecto se mezcla indirectamente con los singulares, en cuanto está unido a las potencias sensitivas, que conocen los objetos singulares. Así, el intelecto conoce lo singular por una cierta reflexión, es decir, porque la

---

[104] Del latín *premere in*, presionar sobre alguna cosa. En nuestro caso, el objeto ejerce presión sobre la facultad sensitiva externa, es decir, la solicita, atrae hacia sí su atención.

[105] Especie impresa (ver Tesis XIX).

[106] Especie expresa (ver tesis XIX). Del latín *ex prenere*, sacar de, expresar, manifestar, exponer, declarar.

[107] Lo sensitivo o singular no es objeto directo del espíritu, si fuera material nuestra inteligencia podría conocer directamente los objetos sensitivos y particulares, pero como es inmaterial puede tener por objeto primario y directo no es lo sensible o material en sí mismo, sino sólo la quididad inteligible abstraída del objeto o imagen sensible.

mente, conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, vuelve o reflexiona sobre el conocimiento de su objeto y de la imagen sensible de la que ha abstraído la idea; y adquiere así un cierto conocimiento indirecto y por reflexión del singular sensitivo" (*De Veritate*, q. 10, a. 5).

En definitiva, "este hombre de aquí" o Antonio no podría ser conocido como "hombre en abstracto" sino a través de un concepto universal; pero no podría ser captado —indirectamente por la reflexión sobre el acto cognitivo— como "este hombre de aquí" o Antonio en concreto si no a través de un cierto conocimiento del singular por reflexión. Por ejemplo, a partir de este hombre que veo y toco aquí delante de mí, formo por abstracción lógica la idea universal y abstracta del hombre en general, atribuible a todos los hombres concretos, luego comparo a Antonio, Marcos, Santiago entre ellos etc. y observo que tienen la misma naturaleza y finalmente los comparo con el concepto universal del hombre en general y observo que representa su naturaleza. Nuestra vida cotidiana, de hecho, se desarrolla en relación con objetos singulares, no con ideas puras, totalmente abstraídas de la realidad. Por tanto, los sentidos no captan las cosas inteligibles y universales que los superan, y el entendimiento no capta directamente las cosas sensibles como tales, sino que abstrae de ellas la esencia inteligible y universal, ya que no es material. Sin embargo, el intelecto o, mejor dicho, el hombre dotado de inteligencia, no se detiene en lo universal puro y absoluto, sino que, mediante una reflexión o un retorno ([108]) sobre las imágenes de las que ha abstraído la quiddidad inteligible, sabe que ha comenzado partiendo de algo

[108] *Per reflexionem seu conversionem ad phantasmata vel immagines* [a través de la reflexión o conversión a las imágenes o representaciones imaginativas – ndt]. Porque no es posible conocer la naturaleza de la piedra o de la madera de una manera completa si no se conoce en su existencia concreta y particular. Ahora conocemos lo concreto con nuestros sentidos. Por lo tanto, para que el entendimiento conozca su objeto, es

sensible y singular hasta llegar al conocimiento de lo inteligible y universal. El intelecto mantiene una determinada relación o conexión con lo sensitivo, es decir, es consciente del hecho de conocer y además conoce racionalmente la naturaleza de su acto intelectual. Por tanto, el intelecto llega indirectamente a lo singular mediante la reflexión sobre su acto cognoscitivo. Esto es, el concepto presenta la *quididad inteligible*, pero *extendida hacia un determinado objeto material* del cual ha sido abstraído lógicamente.

En definitiva, la idea representa la realidad concreta de una determinada manera, que es su punto de partida. El objeto conocido *in essendo* [en su ser – ndt] es real, concreto, singular; mientras que *in cognoscendo* es lógico, abstracto, universal. La idea expresa ante todo y directamente lo universal, resultado de la abstracción lógica; indirectamente y mediante un retorno, una conversión o una reflexión sobre la imagen sensible, representa —aunque no idénticamente— la realidad concreta, singular, sensible. Sin embargo, la explicación teórica del conocimiento intelectual (aunque sea indirectamente) de lo corpóreo singular es difícil y problemática. Pues si nuestro intelecto difiere sustancialmente de los sentidos, ¿cómo puede la inteligencia humana captar el objeto sensible? En primer lugar, es un hecho (y *"contra factum non valet argumentum*") que pensamos y conocemos objetos singulares: pienso en este perro de aquí, en aquel ciprés de allá y también nuestros juicios intelectuales tienen por objeto cosas singulares (por ejemplo, este ciprés de aquí es alto, aquel perro de allá es pequeño). Antes de tener ideas universales sobre el perro, el ciprés o el hierro en general y hacer juicios y razonamientos sobre ellos (por ejemplo, el perro es mortal.

---

necesario que se dirija necesariamente a las imágenes sensibles y aprehenda la quiddidad inteligible que subsiste en una cosa sensible (*S. Th*., I, q. 84 a. 7)

Ahora Bobi es un perro. Por tanto, Bobi es mortal), debo conocer a ese perro, a ese ciprés, a ese hierro en concreto.

Sin el conocimiento de lo singular, el realismo del conocimiento se derrumba, porque sólo lo singular es real mientras que lo universal es lógico, pero —¡Ojo!— tiene un fundamento en la realidad. Por lo tanto, si no conociéramos ni siquiera indirectamente el singular, permaneceríamos encerrados con nuestro intelecto en el mundo de las ideas abstractas sin ningún contacto con la realidad y nuestras ideas universales serían, como dirían los nominalistas, *merus flatus vocis sine ullo fundamento in re* [mero soplo de la voz sin ningún fundamento en la realidad – ndt]. Por eso es de fundamental importancia comprender cómo el intelecto conoce el singular corpóreo, que es objeto directo de los sentidos y no del intelecto.

El conocimiento del singular corpóreo no se realiza directamente por parte de la inteligencia, sino por abstracción de una esencia universal a partir de un cuerpo singular. *El intelecto en la idea universal y espiritual conoce uno de los muchos sujetos singulares* (Antonio, Marcos, Juan) *en los que se encuentra la naturaleza universal* (Hombre). Así el intelecto conoce lo universal en lo singular, lo inteligible en lo sensible, aunque lo singular en sí mismo escape al intelecto, que capta lo universal directamente por abstracción de lo sensible. El conocimiento intelectual de los objetos singulares es reflejo o indirecto porque el concepto universal es abstraído de la imagen sensible, y a la inversa el intelecto conoce el singular sensible indirectamente o de manera refleja teniendo una nota de universalidad, que es abstraída por el intelecto agente.

Por ejemplo, cuando con el intelecto abstraigo la blancura de esta hoja de papel blanca, no conozco la blancura como totalmente divorciada de esta hoja de papel blanca, sino que conozco la blancura de un objeto sensible,

concreto y singular, que es blanco, es decir, conozco una hoja de papel que tiene blancura; a la inversa, cuando conozco intelectualmente al hombre en general por abstracción de este hombre de aquí, no sólo conozco la naturaleza humana abstracta y totalmente divorciada del hombre concreto en la carne, sino que conozco racionalmente la naturaleza humana de Antonio, que es un hombre, es decir, conozco a Antonio, que tiene naturaleza humana.

En resumen: *el intelecto conoce lo universal del objeto singular y el objeto singular como sustrato de lo universal*. Tal conocimiento se debe al modo de ser del hombre, compuesto sustancial de alma y cuerpo, forma y materia. Es el mismo hombre que con sus sentidos conoce lo singular y a partir de los sentidos con su intelecto conoce lo universal por abstracción. Santo Tomás escribe: *"En rigor, no es el sentido ni el intelecto el que conoce, sino el hombre por medio de ambos*" *(De Veritate,* q. 2, a. 6, ad 3). Ya en el primer instante en que adquirimos un concepto universal, éste no representa una esencia pura y absolutamente inteligible, totalmente divorciada de toda realidad sensible, sino que se presenta como extendiéndose hacia un objeto material concreto del que ha sido lógicamente abstraído *hic et nunc* [aquí y ahora – ndt].

Conocimiento del conocimiento y del sujeto cognoscente.

Además, el alma, a través del intelecto, que es la facultad de conocimiento racional ubicada en el alma espiritual, llega a la conclusión de su propia existencia reflexionando sobre sus operaciones cognitivas. *"Agere sequitur esse"*: si sé significa que existo; de hecho, no podría actuar ni saber si no existiera primero. La existencia del sujeto o persona que piensa es una

de las verdades fundamentales (junto con la existencia de una realidad objetiva fuera de nuestra mente, la veracidad de nuestras facultades cognitivas y el valor de los primeros principios conocidos en sí mismos) que no pueden ser cuestionadas ni siquiera. ficticia o aparentemente para resolver una cuestión. Por ejemplo, puedo preguntarme retórica o ficticiamente "si Dios existe" para luego demostrar su existencia, que no es evidente, no puede comprobarse, no puede mostrarse, pero se demuestra a través del razonamiento, que se remonta de los efectos a la Causa primera no causada. En cambio, no puedo siquiera cuestionar ficticiamente la existencia de una realidad objetiva o de objetos reales fuera de mis pensamientos, mi existencia, la veracidad de mis sentidos y mi intelecto, el hecho de que "el todo es mayor que la parte" o que "sí = sí, no = no, sí ≠ no", porque se trata de verdades evidentes, conocidas en sí mismas que no se demuestran, pero sí se muestran.

Es un hecho que entre las muchas cosas que sabemos, también conocemos nuestro conocimiento y nos conocemos a nosotros mismos como sujetos cognoscentes. Para ser aún más precisos podemos decir que conocemos la naturaleza de nuestra inteligencia indirectamente a través de una reflexión seria y científica sobre el proceso de los objetos conocidos, los actos de conocimiento y las facultades cognitivas (*S. Th.*, I, q. 87, a. 1); en cambio, la existencia de nuestra inteligencia y de nosotros mismos la captamos por concomitancia con el acto cognitivo, siendo conscientes de conocer (*III Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

Sin embargo, en sentido estricto, el conocimiento de nuestro conocimiento y de nosotros mismos como sujetos cognoscentes no es directo, es decir, el primer objeto directo y propio del conocimiento humano no es el conocimiento ni el hombre cognoscente, sino *por concomitancia con el acto*

cognitivo. Mientras conozco un objeto material en su universalidad, al mismo tiempo soy consciente o sé que sé. El conocimiento de nuestro conocer se produce en el ejercicio del acto cognoscitivo (ver nota nº 7).

Según Aristóteles y Santo Tomás, que divergen totalmente de la doctrina cartesiana, el primer objeto directo del conocimiento humano es la quiddidad inteligible de la cosa sensible y sólo a través de una reflexión concomitante, mientras conocemos algo, también conocemos que lo sabemos. y por tanto existimos: *"agere sequitur essere"*.

Por el contrario, según Descartes, el objeto primero y directo del conocimiento es el conocimiento mismo y en él nuestra existencia: *"cogito ergo sum"* [conozco, por tanto, existo – ndt]. Además, Descartes supone que el sujeto cognoscente es la única alma, la cual tiene una intuición directa de su pensamiento y de sí misma y de ahí deduce que Dios y el mundo existen. En cambio, Aristóteles y Santo Tomás creen que el sujeto cognoscente es todo el hombre, alma y cuerpo, intelecto y sentidos, y el objeto directo del conocimiento humano es la cosa sensible en su aspecto universal o inteligible. Por lo tanto, el conocimiento no es lo que conocemos directamente y, en primer lugar, sino es aquello con que conocemos alguna cosa corpórea en su universalidad o esencia inteligible (*De Veritate*, q. 10, a. 8) ([109]). El

[109] Por *concomitancia con el acto cognoscitivo* (mientras conozco un objeto material en su universalidad) soy consciente de conocer. El conocimiento de nuestro conocer ocurre *en el ejercicio del acto* cognoscitivo o, como dicen los escolásticos, *in actu exercitu*. Por ejemplo, mientras me sueno la nariz sé que me la estoy sonando la nariz, pero todavía no sé mucho sobre la naturaleza de mi conocer. Mientras *que in actu signato*, es decir, *después* o por reflexión sobre el acto, después de sonarme la nariz veo —mirando el moco— si estoy resfriado o no. Así, después de haber conocido, reflexiono sobre el acto de conocer, conozco su naturaleza y entiendo que se produce por abstracción de una quididad inteligible a partir de una cosa sensible. No es posible un conocimiento intelectual inconsciente porque es a la vez conocimiento del objeto y

conocimiento de nuestro acto de conocer comporta el conocimiento de nosotros mismos como sujeto existente.

Así como no conocemos al hombre en general o a la humanidad en abstracto, sino la naturaleza humana en este hombre y de este hombre aquí, así tampoco conocemos el conocimiento en abstracto, por generación espontánea, sino que conocemos nuestro acto de conocer, emanado de nosotros, que nos lleva a captar la naturaleza universal de un objeto material, y así me conozco a mí mismo como sujeto existente y conocedor. Nuestra existencia es captada concretamente en el acto mismo de captar nuestro pensamiento *(De Veritate*, q. 10, a. 8; *In de Anima*, lib. III, q. 4, lectio 9).

La analogía fidei

El concepto análogo universal es un mismo e idéntico nombre (por ejemplo, "ser"), que es predicado de muchos sujetos (Dios y todas las criaturas), mientras que su significado es en parte igual (por ejemplo, Dios es, el ángel es, el hombre es), pero sustancialmente diferente (Dios es Ser por esencia, el ángel y el hombre son seres por participación, de los cuales el ángel no está compuesto de materia y espíritu mientras que el hombre sí lo

---

conocimiento (en este caso conocimiento es sinónimo de conciencia). Cuando conocemos un objeto también percibimos nuestro conocimiento de él o el objeto como conocido por nosotros. Sin embargo, si *el hecho* de conocer es concomitante al acto de conocer, *la naturaleza* del conocimiento humano no es concomitante al acto de conocer, sino que lo sigue *in actu signato* después de haber hecho una investigación racional de nuestro acto de conocer mediante la reflexión, es decir —mediante un retorno por encima del objeto conocido— la esencia del acto de conocer es conocida como abstracción de lo universal a partir de lo singular.

está). La analogía es también una relación entre dos cosas, bien por razón de semejanza, bien por razón de dependencia causal.

Un concepto universal es análogo si se predica de los análogos de modo semejante y diferente. Por ejemplo, el ser se predica de Dios formal y primariamente (por esencia) y de las criaturas causalmente y secundariamente (por participación), es decir, según un significado sustancialmente diferente pero relativamente similar.

El concepto universal es unívoco si es predicado de los particulares de manera sustancialmente idéntica. Por ejemplo, el concepto "hombre" se atribuye a Antonio, Marcos, Juan exactamente de la misma manera.

El concepto es equívoco si se atribuye a los inferiores de manera totalmente distinta. Por ejemplo, el concepto "toro" se atribuye al animal, a la constelación y al equipo de fútbol con un significado totalmente distinto: lo único que tienen en común es el nombre "toro", por lo que se dice que es equívoco.

Ya Aristóteles había estudiado la analogía del ser en el ámbito puramente filosófico *(VII Phys.*, lib. IV, cap. 11; *Poster*. *Anal.*, lib. II, cap. 13-14; *Ethic*. *Nic*., lib. I, cap. 6; *Metaph.*, lib. IV, cap. 1; lib. X, cap. 1; lib. XII, cap. 4). Santo Tomás *(S. Th.,* I, q. 13) profundizó después en la analogía para defender el valor del conocimiento humano no sólo sobre las verdades naturales, sino también sobre las cosas sobrenaturales relativas a Dios y a la teología.

Según el Angelicus, puesto que Dios es la causa del mundo, entre uno y otro debe existir una relación de analogía, es decir, semejanza/disemejanza, en la que la desemejanza supera a la semejanza y a la dependencia entre causa y efecto, de tal modo que la criatura es, sí, semejante o análoga a Dios, pero no idéntica (univocidad), ni totalmente desemejante como para

permanecer absolutamente ajena a Dios (equivocidad). Mediante la analogía, el intelecto humano se eleva a un cierto conocimiento de las cosas espirituales. Santo Tomás insiste especialmente en su Comentario al *De Divinis Nominibus* de Dionisio el Místico *(S. Th*, I, q. 12-13) en enseñar que la analogía más apta para hablar de Dios es la analogía de *unius ad alterum*, o la de la atribución intrínseca, que implica tres elementos:

1º) orden de prioridad (Dios) y posterioridad (criaturas);

2º) dependencia de la analogía secundaria (criatura) respecto de la analogía primaria (Dios);

3º) semejanza entre las analogías (Dios/criaturas); de lo contrario nada podría decirse de Dios y se caería en el apofatismo ([110]) o nihilismo teológico del rabino Moisés Maimónides († 1204), conocido como el *"dux dubitantium*" [el general de los que dudan - ndt].

Como vemos, la analogía de la atribución intrínseca expresa la presencia de Dios en las criaturas como su causa eficiente y su trascendencia infinita, como *Esse per essentiam*. La analogía se basa en la causalidad eficiente. Ahora bien, la relación entre causa y efecto implica necesariamente una cierta semejanza entre ellos: *Omne agens agit sibi simile*. Pero cuando la causa es Dios, el efecto, siendo una criatura finita, no puede ser igual a Dios, sino que hay una *ligera* semejanza junto con una *grandísima* desemejanza, y esto es una semejanza analógica.

Todas las perfecciones que Dios comunica a las criaturas (incluso las perfecciones puras) nunca tienen igual posesión, se poseen *per essentiam* o *per participaem*. Además, esta posesión se produce según un *prius et poste-*

[110] El apofatismo sostiene que no se puede decir nada positivo de Dios.

rius, es decir, una *prioridad* y una *dependencia*. Sobre todo, para comprender el significado de ser/esencia/ente (que es el corazón de la metafísica tomista que asciende a Dios y desciende de Dios) la analogía más apropiada es la de la atribución intrínseca. Dionisio el Místico escribió, entre otras, una obra muy famosa, *De Divinis Nominibus* [De los Nombres de Dios – ndt], comentada y perfeccionada por Santo Tomás de Aquino ([111]). En ella Dionisio enseña (y el Concilio Vaticano I definió infaliblemente, sesión III, canon 2) que el hombre, sólo con la razón natural, puede demostrar con certeza, a partir de las criaturas, la existencia del Creador y también puede conocer algún atributo o perfección ("Nombres") del Ser mismo per se subsistente.

Esto puede suceder de diferentes maneras: **1°)** *por causalidad*: las perfecciones mezcladas con algún límite (el ente por participación o las criaturas) se encuentran en Dios causalmente, siendo Dios su Causa primera incausada; **2°)** *por afirmación*: las perfecciones puras, sin límite alguno (ser, unidad, verdad, bondad y belleza) se encuentran formal o intrínsecamente en Dios y por tanto *se puede afirmar que Dios es* el Ser, el Uno, el Verdadero, el Bien, el Bello por esencia o por sí mismo subsistente, contrariamente a la inexpresabilidad de la que habla Maimónides; finalmente **3°)** *por negación*: todo límite es excluido (cuerpo, muerte, mal) y así llegamos al 4°) momento *de eminencia*: las perfecciones puras se encuentran en Dios de manera eminente o superlativa (Dios es superlativamente el Ser / la Bondad/

[111] CESLAO PERA, en *La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, editado por los dominicos italianos, Florencia, Salani, 1972, "Introducción general", Prefacio: *Las fuentes del pensamiento de Santo Tomás en la Suma Teológica*, pp. 60-77, cfr. también *S. Th*., I, q. 13, aa. 1-12, *I Nomi Divini*, comentario y notas del P. CESLAO PERA, Florencia, Salani, 1972, vol. 1, págs. 292-345.

la Verdad/ la Belleza subsistente en sí misma o por su naturaleza), que trasciende todo límite humano, mientras que se encuentran en las criaturas de manera limitada y por participación (el hombre *tiene* un poco de ser, verdad, bondad de manera finita y en cierta manera participada por Dios) ([112]). Por lo tanto, Dionisio antepone a cada nombre o atributo divino el "super": Dios es super-Ente/Bello/Verdadero/Bueno.

¡Atención! Las cuatro etapas deben ser tomadas en conjunto y no por separado, para no caer en el error por defecto o en el error por exceso. El error por defecto es el "*apofatismo o agnosticismo teológico*", que niega al hombre toda posibilidad de conocer y hablar positivamente de Dios; es el camino de la *"equivocidad"* teológica, es decir, cuando se quiere hablar de Dios o hacer teología, sólo se dirían cosas equívocas o contradictorias sobre Él y entonces sería mejor callar, ya que Dios sería *inefable, indecibile e inexpresable*. El error por exceso es *la "univocidad"*, que hace a la criatura

[112] La "participación" es un concepto que Santo Tomás toma más de Platón que de Aristóteles; le servirá en el cuarto camino para demostrar la existencia de Dios CORNELIO FABRO. (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961) destacó más que nadie el hecho de que Santo Tomás no es un puro comentarista de Aristóteles, sino el perfeccionador del Estagirita, que se detenía en el primer acto o forma sustancial o esencia, mientras que el Angélico precisaba que, si el primer acto (forma , sustancia-esencia) informa la potencia, la esencia a su vez se completa con el ser que es el acto último o perfección última de todas las formas, esencias y perfecciones primeras. De ahí que la metafísica de Aristóteles sea la filosofía de la esencia (acto primero), mientras que la metafísica tomista es la filosofía del ser (acto último), el cual se encuentra en las criaturas de forma limitada y por participación ("partem-capere") [parte-tomar – ndt] del Ser infinito, sin causa. y causante de Dios que es el *ipsum Esse subsist*e.

de la misma sustancia que Dios *(monismo panteísta* ascendente o descendente), que nada tiene que ver con el tomismo estrictamente original y antimodernista.

En cambio, según Dionisio, Santo Tomás y la sana razón sublimada por la escolástica, los nombres de Dios, si son "perfecciones puras", se predican de Él por *"analogía*" ([113]), es decir, de manera sustancialmente distinta y accidentalmente semejante, o sea, el ser se encuentra en Dios de un modo formal y eminente (Dios *es* real e infinitamente Ser), mientras que el ser se encuentra en las criaturas de un modo formal o intrínseco y real, pero imperfecto y limitado (el ángel, el hombre, el perro, la planta, la piedra existen o *tienen* ser, pero de un modo limitado e imperfecto). Esta es la verdadera analogía tomista.

Además, las criaturas y el Creador sólo se parecen relativamente en el hecho de existir (y por tanto accidentalmente), mientras que difieren sustancialmente en que el Ser de Dios es infinito e incausado, mientras que el ser de las criaturas es causado y finito. Como se ve, la oposición entre los dos errores por exceso y por defecto *(panteísmo* "univocista" y *nihilismo teológico* "equivocista"), que yacen como dos barrancos, a derecha e izquierda, de una altísima montaña, que se eleva entre ellos *in medio et ad summum* (en el justo medio de la altura o "profundidad" y no de la mediocridad) y la verdad (*analogía* de modo formal y eminente) es total e irreconciliable ([114]).

---

[113] Cfr. TOMAS TYN, *Metafísica de la sustancia*. *Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, ESD, 1991; reimpresión Verona, Fede & Cultura, 2009.

[114] Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu son existence et sa nature*, París, Beauchesne, 2 vols. 1919.

La *"analogía"* del ente y la fe (Aristóteles, Dionisio, Santo Tomás y el Concilio Vaticano I) enseña que se puede conocer la existencia e incluso algunos atributos o nombres de Dios. En cambio, la esencia (o "rostro de Dios") sólo puede conocerse o verse intuitivamente en el Paraíso gracias a la *"Lumen gloriae*" [luz de la gloria – ndt] que nos da la *"Visio beatifica*". De ahí que el deseo natural de Dios sea ineficaz por parte del hombre y condicionado al libre albedrío divino, contrariamente a lo que enseñó Henry De Lubac en el *Soprannaturale* en 1946, enseñanza condenada por Pío XII en *Humani generis* en 1950. De ahí que el verdadero tomismo (y no el tomismo trascendental de Maréchal y Rahner o el tomismo decadente-suareciano de De Lubac) ([115]) sea el mejor antídoto para combatir todas las formas de *apofatismo* equivocalista, extremo o mitigado, y de panteísmo univocalista.

[115] Cfr. C. FABRO, *Neotomismo e Neosuarezismo* , Piacenza, Alberoni, 1941, reimp. Segni, Edizioni Verbo Incarnato, 2007. Nótese que Suárez tomó prestado el concepto unívoco de ser de Duns Escoto.

VIGESIMOPRIMERA TESIS

Intelecto y voluntad

"La voluntad sigue al intelecto y no lo precede. Además, desea necesariamente lo que se le presenta como el Bien absoluto. Sin embargo, con respecto a los bienes particulares es libre. Por tanto, la libre elección sigue al juicio práctico último, pero es la voluntad la que hace que ese juicio sea último." ([116])

Las relaciones entre intelecto y voluntad

Esta tesis se puede dividir en cuatro partes:

1ª) las relaciones entre intelecto y voluntad;

2ª) la voluntad no puede dejar de amar el Bien absoluto, que no tiene ni presenta ningún aspecto de mal;

3ª) es independiente respecto a los bienes particulares, que, sin embargo, están mezclados con un mal determinado;

---

[116] *S. Th*., I, q. 82-83; *De Veritate*, q. 22, a. 5; *De malo*, q. 11; *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 72.

4ª) la relación entre la elección de la voluntad y el juicio práctico final del intelecto.

Intellectum sequitur, non precedit, voluntas / la voluntad sigue y no precede a la inteligencia. Por tanto, todo ente inteligente también está dotado de libre albedrío. Además, la raíz última de la espiritualidad de las facultades intelectuales/volitivas humanas es la espiritualidad del alma, que las alberga dentro de sí misma del mismo modo que la sustancia actúa como sustrato de los accidentes. La voluntad es una tendencia, un deseo o un "apetito" racional que *sigue* al conocimiento intelectual y es especificado por el objeto conocido por el intelecto y presentado como bueno, incluso si no lo es en realidad (bien aparente, mal real) ([117]).

Ahora bien, el objeto de la voluntad es bueno, aunque sólo sea aparente, y no puede ser malo ([118]) en cuanto malo, porque esto sería contrario a la naturaleza de la voluntad, que por su naturaleza tiende al bien. Para dar un ejemplo, el ojo tiende por naturaleza a ver el color y sería contra natura si el ojo tendiera a ver el sonido, que es el objeto del oído. Pero un objeto, antes de *"ser bueno"*, debe *"ser"* o *"existir"*. Así, en este sentido, la voluntad depende de la inteligencia: el intelecto conoce el ser o la naturaleza inteligible del objeto sensible, mientras que la voluntad tiende al ser bueno o al que se le presenta como tal. Entonces, ontológicamente el *ser* es anterior al *ser bueno*. De hecho, para ser bueno primero debo existir. Por tanto, *en sentido absoluto*, el intelecto precede a la voluntad. Sin embargo, *relativamente*, es

---

[117] *S. Th.*, I, q. 19, a. 1.

[118] Incluso el que se ahorca ve el suicidio como un bien (aparente) para él, incluso si es un mal real. Si supiera que era malo, no podría quererlo, porque la voluntad por naturaleza tiende al bien, como el ojo tiende a los colores y el oído a los sonidos. La voluntad no puede querer el mal porque es malo, pero sólo si se le presenta bajo la apariencia de bien.

decir, cuando el objeto conocido y querido (por ejemplo, Dios) es más noble que el alma humana, en la que residen el intelecto y la voluntad, entonces —*en relación con* este objeto— la voluntad es superior a la inteligencia. De hecho, el acto intelectual de conocer "atrae" hacia sí los objetos conocidos porque su representación entra psicológica o lógicamente (no físicamente) en el intelecto. Por tanto, Dios es conocido según las capacidades finitas y limitadas del intelecto humano, es decir, es reducido al nivel de nuestras ideas o conceptos intelectuales, es decir, representado o hecho presente lógicamente en el intelecto a través de un concepto finito, que conoce. y habla de Dios a través de analogía, es decir, una similitud/disimilitud donde la diversidad excede la similitud.

La razón humana puede conocer con certeza la existencia de Dios, a través de un silogismo que parte de los efectos (criaturas) para remontarse a la Causa primera (Creador) no causada; también podemos llegar a conocer algunas propiedades, nombres o atributos de Dios (Ser, Bondad, Verdadero...), pero no toda su Naturaleza, que, siendo infinita, sobrepasa ilimitadamente las capacidades cognitivas del intelecto humano y es infinitamente desproporcionada a la finitud del concepto intelectual.

Por tanto, la voluntad en esta vida puede no amar a Dios y preferir el mal, es decir, la criatura, como si fuera su fin último y no un medio. El hombre no puede formarse una idea adecuada de Dios, de lo contrario captaría su Esencia infinita y su intelecto tendría que ser infinito, como quieren los ontologistas, pero esto es evidentemente falso. De hecho, todo hombre es consciente de ser finito y limitado en su ser y en su conocimiento. Sólo en el Cielo los Bienaventurados ven a Dios cara a cara en Su Esencia tal como Él es, pero gracias a la *Lumen Gloriae*, que es dada por Dios al intelecto del Bienaventurado y lo eleva sobrenaturalmente, dándole la capacidad

de captar intelectual e intuitivamente la naturaleza infinita de Dios (*Visio beatifica*).

El acto de la voluntad, que es una tendencia hacia un objeto que se presenta como bueno, sale de sí mismo para unirse con el objeto (conocido y amado como bueno) y poseerlo o disfrutar de su bondad. Por lo tanto, ya en la tierra, cuando la voluntad ama o desea a Dios, se perfecciona, aumenta de grado, porque sale de sí misma y tiende y se adhiere a un objeto infinitamente más noble que ella. Así que hay que tener cuidado: *el entendimiento y la voluntad no pueden considerarse como dos agentes separados, sino que son dos facultades de un solo hombre, facultades distintas, pero no separadas, que en lugar de oponerse entre sí deben cooperar íntimamente* (como el conocimiento sensible y el intelectual).

El intelecto y la voluntad están íntimamente ligados en la misma acción: "el entendimiento sabe que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1). Están unidos en la *libre elección* de un fin, que ya Aristóteles llamaba "intelecto apetitivo y apetito intelectual" (*Ética a Nicómaco*, IV, 2). *Cronológicamente*, el intelecto *precede*. De hecho, la voluntad es un apetito o una tendencia racional, que *sigue* al conocimiento del entendimiento.

En los escritos de SANTO TOMÁS DE AQUINO encontramos una cierta evolución o clarificación de su pensamiento. 1°) Hasta 1270 (*Somma Teologica* y *De Veritate*) el Angélico atribuye causalidad eficiente a la voluntad y causalidad final al entendimiento; 2°) Por otra parte, con la pregunta *De Malo* (q. 6, artículo único) de 1271, Santo

Tomás precisa ([119]): la causalidad eficiente y finalizadora pertenece a la voluntad; Al intelecto pertenece la causalidad específica y formal, extrínseca o ejemplar, por la cual el entendimiento presenta a la voluntad, especificándola, un objeto conocido como bien, ejemplar, modelo o ejemplo a querer, que es condición esencial para que el bien ejerza su atracción (como modelo) sobre la voluntad, y la voluntad ejerza su causalidad final y tienda a querer el fin o bien que le propone como modelo el intelecto. Ahora bien, el bien es el fin, pero el bien es objeto de la voluntad y no del entendimiento. En efecto, todo bien conocido finitamente por el entendimiento (Dios también es conocido natural y finitamente en esta tierra por la capacidad finita del entendimiento humano) no ejerce una atracción total y absoluta sobre la voluntad, que permanece indiferente y libre, y es ella la que elige un bien u otro bien (real o aparente) como fin, que le es presentado por el último juicio práctico del entendimiento (como veremos mejor más adelante).

Además, CAYETANO escribe: *"voluntas ex se sola flectit judicium quo vult"* [la voluntad por sí misma determina el juicio como quiere – ndt] (*In Primam partem*, q. 82, a. 4). Por lo tanto, el bien, aunque haya sido presentado primero por el entendimiento como ejemplo, sólo ejerce una causalidad final después de haber sido elegido libremente por la voluntad. La propuesta o iluminación (como la de un faro), que hace posible u ocasiona la elección del bien, proviene del intelecto, pero la elección o rechazo (el movimiento hacia adelante o hacia atrás,

[119] Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles,* Gembloux, 1942, I, pp. 225-389; ID., *Morale fondamentale*, Tournai, 1954, págs. 96-100.

como el del motor) proviene de la voluntad, no ciegamente, sino racionalmente, ya que la elección es libre y voluntaria: tomo o elijo con la voluntad lo que con el intelecto he evaluado como bueno para mí.

Por lo tanto, es el entendimiento —en el orden estático— el que ilumina la voluntad como causa formal extrínseca o ejemplar, el que especifica la voluntad, presentándola con su objeto: ser presentada como buena, aunque en realidad sea mala (*S. Th*., q. 9, a. 1), pero no debe ignorarse que la voluntad —en el orden dinámico o activo— mueve al entendimiento como causa eficiente y final (*S. Th*., I, q. 82, a. 4; *De Veritate*, q. 22, a. 12) ya sea aplicándolo a este objeto (matemáticas) o a este otro (filosofía) o haciéndole ponderar el lado bueno de un bien finito o el malo, ya que el ente bueno finito es siempre un *bonum mixtum malo*. El intelecto ofrece a la voluntad los principios o conocimientos (el ejemplo o el modelo) para poder tender hacia algo ("nada se quiere si primero no se conoce"), le presenta el ser conocido como bueno, pero tal presentación es sólo *"conditio sine qua non"* para que el bien pueda atraer la voluntad.

Así que, todo acto de voluntad procede —en primer lugar cronológicamente y materialmente— de un acto del intelecto; sin embargo, es la voluntad la que luego tiende —formal y efectivamente— al acto final del intelecto, que es la felicidad, y en este sentido el acto de la voluntad es superior al del intelecto (*S. Th*., I-II, q. 4, a. 4, ad 2; *ibíd.*, q. 99, a. 1, ad 3). Por tanto, la voluntad realiza en última instancia al hombre completo ofreciéndole su fin, que es el bien y la felicidad (causalidad final); es el principio de toda acción (causalidad eficiente) y en este sentido la voluntad mueve el intelecto (*S. Th*., I-II, q.

9, a. 1, ad 3), pero la voluntad tiende hacia el acto final del intelecto, que es la felicidad (*S. Th*., I-II, q. 4, a. 4, ad 2).

La verdadera libertad

En la producción del acto libre hay una influencia mutua entre el intelecto y la voluntad. Ambas son facultades de un solo hombre y sería falso hipostasiar [considerar algo abstracto como una realidad – ndt] el intelecto y la voluntad como dos sujetos actuantes subsistentes en sí mismos, de los cuales uno propone y el otro dispone por separado. En cambio, el sujeto que racionalmente propone y dispone libremente es el hombre mismo. El hombre elige un fin o un bien y a través de su intelecto y su voluntad mueve al intelecto como causa eficiente a conocer un objeto en lugar de otro y finalmente empuja al intelecto a emitir el juicio práctico final. La elección deliberada y consciente (voluntad o elección) constituye el acto libre con el que un hombre acepta (o rechaza) un bien finito específico como bien concreto y fin último para él, en el que encontrar la felicidad. La fase decisiva de la producción del acto libre es una elección que corresponde al hombre, que utiliza conjuntamente el intelecto y la voluntad: «la elección es o una intelección apetitiva o, mejor, un apetito intelectual, y el principio que hace esta elección es "el hombre" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2).

Hay una serie coordinada y subordinada de actos del intelecto y de la voluntad, veámoslos brevemente y luego nos detendremos en ellos. 1°) Por parte del intelecto está la *simple aprehensión* de un objeto como bueno, por parte de la voluntad está la *simple volición* del mismo; 2°) el intelecto mediante un *juicio* propone el objeto como adecuado, la voluntad produce el acto de *tender hacia el objeto*; 3°) la inteligencia investiga detalladamente las medidas que debe tomar para captar este bien, es decir, da *consejos* para

discernir los medios adecuados para alcanzar el fin, la voluntad da su *consentimiento*; 4°) el intelecto emite un *juicio práctico-práctico* o un *último juicio práctico,* que finalmente establece qué medio u objeto debemos elegir para obtener el fin o bien, la voluntad emite la *elección* o *propuesta* de los medios y *es aquí donde se ejerce el acto libre de la voluntad iluminada por el intelecto* ([120]); 5°) ahora se trata (después de haber elegido libremente con la voluntad iluminada por el último juicio práctico) de pasar a la acción o ejecución de la elección hecha por la voluntad después del juicio práctico-práctico del intelecto. En esta quinta fase la inteligencia *manda* u ordena y la voluntad pasa a la *aplicación* o ejecución de la orden recibida; 6°) finalmente, después de haber pasado a la ejecución de la orden, la voluntad *reposa* en el bien poseído y se *regocija* en él ([121]). Más específicamente, se puede decir que la elección es un acto de *juicio voluntario* o *volición razonada*. Además, es la voluntad la que empuja eficientemente al intelecto a concentrar su atención en un aspecto u otro (agradable o desagradable) del bien considerado ("riqueza") y a deliberar o decidir con mayor profundidad qué medio tomar ("robar o trabajar") para alcanzarlo. Llegamos entonces al *"juicio práctico-práctico"* o última práctica, que es la elección o rechazo concreto, libre y consciente, de los medios ("trabajar y no robar") capaces de hacerme captar el fin ("riqueza").

---

[120] La libertad es la capacidad de elegir lo que el último juicio práctico te ha presentado como bueno para el *hic et nunc*, aquí y ahora. A menudo hay desacuerdo entre el juicio especulativo y la elección práctica de la voluntad. Con frecuencia el hombre hace lo que la razón desaprueba, pero una vez emitido el último juicio práctico del intelecto, la voluntad lo sigue infaliblemente. De hecho, es la voluntad la que empuja al intelecto a emitir un juicio práctico final. Ahora bien, sería anormal que la voluntad primero empujara al intelecto a decidirse a favor de un determinado bien u objeto y luego no lo deseara.

[121] *S. Th.*, I-II, q. 11-18.

Este bien, que es finitamente conocido por el intelecto y así presentado a la voluntad, es elegido por la voluntad como concretamente, aquí y ahora, un bien total o fin último, en el cual encontrar la felicidad. Esta elección es un juicio práctico del intelecto, que me hace decir «para mí *hic et nunc* la riqueza es el bien absoluto, mi fin último en el que encontraré la felicidad y para lograrla debo "no robar, sino trabajar"». Ahora bien, en este último "juicio práctico-práctico" intervienen cronológicamente juntos el intelecto y la voluntad, pero el intelecto influye en la voluntad como causa extrínseca ejemplar o formal ("trabajar y no robar" es el ejemplo, el modelo a seguir y querer para ser feliz o rico); sin embargo, el juicio intelectual se vuelve práctico-práctico o último porque la voluntad empuja libremente al intelecto a darle su *asentimiento* y luego la voluntad lo *acepta* como un bien total o fin último. De hecho, al tratarse de un bien finito, que siempre se combina con un cierto lado desagradable (*bonum mixtum malo*), la deliberación del intelecto (establecer qué medio tomar: "trabajar/no-robar") por sí sola no puede terminar en un sentencia definitiva o firme. Hay indeterminación por parte del objeto bueno que es finito, pero hay autodeterminación de la voluntad. De hecho, "libre albedrío" significa que la voluntad es arbitraria, es decir, elige tomar un medio ("trabajar") en lugar de otro ("robar"), sin estar determinada por juicios especulativos o intelectuales.

El acto libre es primera, formal y sustancialmente un acto de voluntad, es decir, emitido por la voluntad, que es iluminado secundariamente, material y accidentalmente por el juicio práctico último del intelecto como causa ejemplar. Entonces es la voluntad la que empuja a la inteligencia como causa eficiente y final a detenerse en un determinado aspecto del medio en cuestión y a juzgarlo *hic et nunc* como el mejor para mí ("trabajo"), poniendo fin

a la "deliberación" intelectual y llegando a la "elección" libre" de la voluntad. Dado que falta evidencia intelectual frente a un bien finito, entonces es la voluntad la que mueve libremente el intelecto a un "asentimiento" crítico y "elige" libremente. Esta elección, hecha bajo la influencia mutua del intelecto y la voluntad, es *formalmente* un acto de la voluntad porque la elección no es un acto intelectual sino volitivo, y porque la causalidad eficiente de la voluntad sobre el asentimiento intelectual es más importante. que esa iluminación ejemplar del intelecto sobre la voluntad.

Una vez que este "juicio práctico-práctico" se ha colocado sobre un medio dado como un acto *hic et nunc* para hacerme captar el bien total y el fin último en el que ser feliz, entonces la voluntad invariablemente quiere ese medio, porque es un apetito racional, de lo contrario sería un apetito irracional y por otra parte renunciaría a su felicidad, fin último y bien total, es decir, querría el "mal como mal", lo cual es repugnante a la naturaleza de la voluntad que se ordena al bien.

La libertad deriva, por tanto, de la falta de proporción entre la voluntad racional, que está especificada por un Bien universal, y un bien finito y particular, que es bueno bajo un aspecto y no bueno bajo otro aspecto y absolutamente desproporcionado con la amplitud ilimitada de la voluntad especificada por el Bien universal (*De Veritate*, q. 22, a. 5). Amar a Dios, que en sí mismo es infinito pero que me es conocido finitamente, es algo que tiene el inconveniente (bueno en sí mismo, mezclado con mal para mí). De hecho, para amar a Dios debo negar mi amor propio y por tanto es un bien real que se me aparece a mí y a mi egoísmo como un "mal" (*S. Th*. I, q. 83, Ibíd., I-II, q.10, aa.1-4).

Ahora bien, si es el intelecto el que presenta un objeto a la voluntad como indiferente, es decir, finito y por tanto bueno en un aspecto y no bueno

en otro, es, en cambio, la voluntad la que fija el intelecto a considerar el aspecto bueno en sí o desagradable para mí del objeto conocido y hacerme *juzgar práctico-prácticamente* y por tanto *elegir libremente* uno u otro (*S. Th*., I-II, q. 57, a. 5, ad 3um; ibíd. , q. 58, a. 5): *"Video meliora proboque, sed deteriora sequor / Veo las cosas buenas y las apruebo especulativamente, pero prácticamente hago las malas"*. Los bienes particulares o finitos que la inteligencia presenta a la voluntad no como absolutamente buenos, sino sólo relativamente buenos, dejan a la voluntad independiente para quererlos o no. La voluntad es libre porque tiene la capacidad de desear el Bien absoluto ([122]) que le presenta el intelecto.

Decía Aristóteles: "el alma en cierto modo lo es todo", es decir, en la medida en que es espiritual e inmaterial está abierta —a través de sus nobles facultades: intelecto y voluntad— a conocer y querer todo ser verdadero y bueno (realmente o aparentemente). Pero cuando el entendimiento conoce un objeto finito, ve en él dos caras, una agradable y otra desagradable, y las presenta a la voluntad. Ahora bien, la primera puede agradar a la voluntad, pero no infaliblemente porque sea en parte buena o agradable, y la segunda puede ser repugnante a la voluntad porque es en parte desagradable o mala. El objeto bueno, pero finito y no absoluto, es inferior a la voluntad hecha para el infinito (como el alma y el intelecto) y lo deja independiente, ya que es incapaz de satisfacer las inmensas e ilimitadas capacidades de la voluntad que es espiritual. En efecto, la amplitud de la voluntad, que tiende a un Bien absoluto, hace que permanezca indiferente a los bienes finitos, que siempre están mezclados con un cierto mal.

[122] Cfr. *S. Th*., I-II, q. 10, a. 1.

La palabra *"indiferente"* que Aristóteles y Santo Tomás usan en relación con las relaciones entre la voluntad y los bienes finitos debe ser bien entendida. La indiferencia de la voluntad no significa en absoluto apatía o falta de alegría o disgusto ante un bien finito mezclado con un mal determinado. La indiferencia sólo significa que la *aceptación (o no) final y definitiva de un bien finito proviene de la voluntad*, porque es mayor y más amplia que todos los objetos finitos. Por lo tanto, la elección de la voluntad es libre porque el juicio del entendimiento puede cambiar. "Hay aquí una influencia recíproca entre el intelecto y la voluntad, como una especie de matrimonio entre las dos facultades" (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 203; ID., *Dieu, son existence et sa nature*, París, Beauchesne, 1928, págs. 590-657). Ahora bien, el mal moral consiste precisamente en la discrepancia entre el juicio especulativo y la libre elección de la voluntad. Porque el mal moral o pecado no es ignorancia (SÓCRATES), sino mala voluntad ([123]).

El hombre es inteligente y libre, no es sólo intelecto ni es sólo voluntad

No hay que olvidar nunca que es todo el hombre, cuerpo y alma, con intelecto, voluntad, sensibilidad y pasiones (*"nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu"; "nada entra en el entendimiento si primero no pasa por los sentidos"*), que conoce, quiere y actúa, de modo que es necesario educar la sensibilidad y las pasiones para obedecer a la voluntad, y ésta al entendimiento y viceversa. El padre REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE escribe: "Si niego el valor de la inteligencia recta, comprometo la bondad de

[123] Cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, 1983.

la acción libre y voluntaria. La voluntad debe ser educada, iluminada y rectificada por una inteligencia sana y recta y por un verdadero juicio especulativo sobre el fin último. No se puede amar a Dios, Supremo Bien y Verdadero, sin un conocimiento correcto de la realidad. Sin embargo, *el intelecto práctico, que elige los medios, depende de la buena voluntad*. Cada uno juzga prácticamente según su propia tendencia: si la inclinación de su apetito sensitivo o racional es mala (la ambiciosa), el juicio práctico no es correcto (para mí aquí y ahora es bueno robar). *La verdad del juicio del intelecto práctico depende de la buena voluntad"* (*La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 203).

La importancia de una buena voluntad

SANTO TOMÁS enseña: *«Pienso* […] *porque quiero pensar»* (*De malo*, q. 6, a. 1; *Summa contra Gent*., lib. I, cap. 72). Si me falta buena voluntad, no hago uso de mi inteligencia o la uso mal para hacer el mal. Por lo tanto, el axioma *nihil volitum nisi praecognitum* [nada es querido si no es previamente conocido – ndt] también podría verse desde el lado opuesto del *nihil cognitum nisi praevolitum* [nada es conocido si no es previamente querido - ndt]. Si no quiero pensar ni saber, no pienso y no sé. Ambos axiomas son ciertos: el intelecto es el faro del coche, pero si no quiero girar la llave del motor y encender las luces, el faro permanece apagado. Asimismo, si sólo enciendo el motor sin iluminar el camino, ciertamente chocaré, ya que la voluntad es una facultad ciega. Por eso es necesario coordinar y hacer colaborar el intelecto con la voluntad sin contraponerlos.

«A través de la voluntad nos beneficiamos de todo lo que hay en nuestro interior. Por tanto, *no se llama buena a la persona inteligente, sino a la que tiene buena voluntad*" (*S. Th*., I, q. 5, a. 4, ad 3). De hecho, nuestra alma

mantiene la gracia infundida por Dios en virtud de la buena voluntad (*S. Th*., I, q. 83, a. 2, *sed contra*). La verdadera libertad consiste en la libre elección de querer amar a Dios y *"cuanto más amamos a Dios, más libres somos"* (*In III Sent*., dist. 29, a. 8, quaestunc. 3, n. 106, *sed contra*). Por tanto «la verdadera libertad es estar libre *del* pecado; mientras que la verdadera esclavitud es la esclavitud *del* pecado" (*S. Th*., II-II, q. 183, a. 4). Si la inteligencia hace al hombre sabio, la voluntad lo hace virtuoso. El pecado, por tanto, es la morgue de la verdadera libertad. *"El verdadero filósofo es el que ama a Dios"* (S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. VIII, c. 1); *"La única libertad es la victoria sobre el pecado"* (CORNELIO FABRO, *Vangeli delle Domeniche*, Segni, 2011, II ed., p. 273); *«Mejor es el hombre poco sabio y de poca inteligencia, pero temeroso de Dios, que el que es muy inteligente, pero transgrede la ley divina»* (*Sir*., XIX, 21). Como enseña también el Evangelio: es "la Verdad la que os hará libres", ya que quien cae en el error es esclavo de él; *"Caritatem facientes in veritate"* [practicando la caridad en la verdad – ndt] (San Pablo). Por tanto, el recto conocimiento no puede separarse de la buena voluntad: *"Ubi justitia et veritas, ibi caritas"* [donde hay justicia y verdad, allí hay caridad – ndt].

No separamos el intelecto y la voluntad.

He aquí la importancia de no separar lo que Dios ha unido en matrimonio: intelecto y voluntad, sino hacerlos cooperar unida y subordinadamente como causa formal extrínseca que ilumina (intelecto) y causa eficiente y final que mueve (voluntad) al hombre a conocer la verdad y a obrar bien. El hombre está compuesto de alma (en la que se encuentran el intelecto y la voluntad) y cuerpo (en el que hay conocimiento sensitivo: sentidos externos e internos y el apetito sensitivo: irascible y concupiscible). La sola

inteligencia sin buena voluntad conduce al mal; la sola voluntad sin conocimiento es ciega y se desvía, estrellándose. Además, las pasiones sensibles deben educarse para que respondan positivamente a la buena voluntad para poder aplicarlas al conocimiento de la verdad. De lo contrario, se apoderan y arrastran el intelecto y la voluntad hacia objetos falsos y malos. Es necesario cultivar el cuerpo con sus sentidos externos (vista, tacto, gusto, olfato y olfato) e internos (memoria e imaginación...), el apetito sensitivo (irascible y concupiscible), las pasiones (ira, odio, amor, miedo...); después el intelecto para conocer la verdad y rechazar lo falso y finalmente la voluntad de amar el bien y odiar el mal. “Hacer el bien y evitar el mal, esto es todo el hombre”. No somos sólo "razón pura" (Kant), ni siquiera "voluntad absoluta" (Nietzsche), ni siquiera sólo instintos, sentidos, pasiones, sino una mezcla de estas cosas que deben trabajar juntas, subordinadamente, para hacernos alcanzar nuestra verdadero Fin último, conocido y amado.

La *Imitación de Cristo* nos enseña que en el Día del Juicio no se nos preguntará qué hemos leído, dicho o escrito, sino qué hemos querido y hecho. El ideal es la ciencia correcta acompañada de buena voluntad *(“doctus cum pietate, più cum doctrina”*), saber para amar y querer saber para amar cada vez mejor. Sin olvidar que tenemos un cuerpo con sus sentidos y pasiones, que deben ser educados y cultivados por el conocimiento amoroso del Fin último y no reprimidos, de lo contrario estallan y se rebelan. “Quien quiere actuar como un ángel acaba convirtiéndose en una bestia”. El hombre es una unidad sustancial de alma y cuerpo, sensibilidad, intelecto/voluntad y todo debe usarse en armonía y jerarquía para el propósito final.

El hombre completo debe esforzarse, poco a poco y sobre todo con la ayuda de Dios, por adquirir una *inteligencia* profunda, clara, reflexiva, penetrante, ágil, viva y rápida, no superficial, no fría, árida o egoísta, sino

acompañada de un cálido e intenso amor a Dios y al prójimo, y una *voluntad* fuerte, firme, constante, activa y tenaz, no tímida, sino intrépida y acompañada de bondad de corazón, evitando la estrechez de miras y la meticulosidad, la dureza, la obstinación y la insensibilidad. Por último, *la sensibilidad*, controlada por el intelecto y la voluntad, debe enriquecer el *apetito irascible* con benignidad, serenidad, compasión, afabilidad y expansividad, sin dureza de corazón, y el *apetito concupiscible* con dominio de sí mismo y calma, constancia, metódica, perseverancia y prudencia, evitando el angelismo, así como la esclavitud o dependencia de las pasiones o de los instintos desordenados ([124]). Por lo tanto, intelecto, voluntad y sensibilidad deben trabajar conjunta y subordinadamente para perfeccionar al hombre.

Sin metafísica (intelecto), la moral (voluntad) se derrumba

Una vez eliminado el orden metafísico, desaparecen la normatividad, la responsabilidad, la imputabilidad y, por tanto, los fundamentos del orden moral. Del mismo modo que desaparece el ser, desaparece la acción. Asimismo, desaparece el orden de la libertad: en la elección del fin, la voluntad se mueve a sí misma y precede al intelecto. La auténtica filosofía no se reduce en absoluto a un ejercicio del pensamiento como cultura o erudición, aunque indispensables, sino que es un ejercicio de buena voluntad dispuesta a aceptar y reconocer la verdad del ser, del acto de ser y sobre todo del Ser perfectísimo: *"El verdadero filósofo es el que conoce a la luz de la Causa*

[124] Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de teologia ascetica e mistica,* Roma, Desclée, 8ª ed., 1954; A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana* , Roma, Paulinas, 1960.

Primera, juzga rectamente y ordena todo a su fin y sobre todo su vida, viviendo virtuosamente". Me parece que éstos pueden considerarse los rudimentos esenciales de la metafísica y la ética tomistas, que nos ayudan a *conocer lo verdadero* para *vivir bien* y comprender nuestro *Fin*. Que Dios nos conceda conocer cada vez mejor estos principios para poder ponerlos en práctica y encontrarnos cara a cara con Él.

TEOLOGÍA NATURAL TOMISTA

XXII a XXIV TESIS

VIGESIMOSEGUNDA TESIS

La existencia de Dios

"La existencia de Dios no puede ser conocida por intuición inmediata, ni puede ser demostrada a priori, sino a posteriori, es decir, de las criaturas se vuelve al Creador como de los efectos se vuelve a la causa." ([125])

El objeto propio del intelecto humano no es Dios

Puesto que el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, el objeto propio del intelecto humano es la esencia inteligible de las cosas sensibles. Por tanto, es imposible que el hombre capte inmediatamente *la esencia de Dios* como si fuera naturalmente evidente para la razón humana. Dios

[125] *S. Th.*, I, q. 2; *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 12 y 31; *Ibíd*, lib. III, q. 10 y 11; *De Veritate*, q. 1 y 10; *De potentia*, q. 4 y 7.

es puro Espíritu y en su naturaleza íntima es infinitamente superior a las capacidades de la inteligencia humana, que sólo puede elevarse a las realidades superiores mediante la analogía y el razonamiento. En las Tesis IV y XX estudiamos la doctrina tomista sobre la analogía. En la presente, nos queda estudiar qué razonamientos nos permiten alcanzar la certeza metafísica de la *existencia* de Dios y sólo de algunos atributos de su esencia (Ser, Verdadero, Bueno...).

¿Prueba a posteriori o a priori?

La demostración (según Aristóteles [126] y Santo Tomás [127]) se divide en *a priori* o *propter quid* y *a posteriori* o *quia*. La demostración *propter quid* o *a priori* parte de la causa y a partir del análisis de su naturaleza (*quid*) [¿quién? ¿qué cosa es…? – ndt] explica la razón o motivo de su existencia. En nuestro caso, la demostración *a priori* pretendería (error por exceso) conocer con la razón natural la esencia de Dios, que es absolutamente sobrenatural, y de la noción de Dios deduciría su existencia, lo cual es imposible para la razón humana, la cual abstrae conceptos de imágenes sensibles. La demostración *a posteriori* o *quia* [porque - ndt], en cambio, parte de los efectos y se remonta a la existencia y no a la esencia de su causa, sino que demuestra que la causa es la explicación de los efectos. "Cada vez que conocemos mejor el efecto que la causa (con respecto a nosotros y no a sí misma), utilizamos la demostración *a posteriori* o *quia* para al menos conocer la existencia de la causa a partir de los efectos" (*S. Th*, yo, q.2, a. El

[126] Analíticos segundos.

[127] *S. Th*., I, q. 2, a. 2; I-II, q. 54, a. 2, ad 2; I-II, q. 1, a. 4, ad 2; IV *Metaph*., lect. 15, n. 710.

Angélico sigue este segundo modo de demostrar la existencia de Dios y refuta el primero. La demostración *a priori*, que *sobrevalora la razón*, presupone que no es necesario demostrar la existencia de Dios mediante un silogismo porque es evidente para el hombre.

Esta teoría fue enseñada informalmente por primera vez por San Anselmo de Aosta, quien en una conferencia espiritual a sus monjes ([128]) —sin pretender dar una prueba filosófica, sino un pensamiento piadoso y espiritual— afirmó que la idea de Dios como "El Ente el más perfecto posible comprende su existencia real, de lo contrario le faltaría algo y no sería perfecta. Según San Anselmo, de la *idea* del Ser perfectísimo, a quien nada puede faltar (ni siquiera el ser), se remonta a su *existencia real*. Santo Tomás ha objetado que no es válido el paso de la *idea* a la *realidad* ([129]) y que además el hombre, el cual tiene ideas y conceptos finitos y limitados, no puede tener como punto de partida una idea (la cual capte la esencia de la *res*) de Dios, que es un Ente infinito ([130]). Por lo tanto, sólo se puede llegar a la existencia de Dios y al conocimiento de algunas de sus propiedades, y no de su esencia, mediante un razonamiento que retrocede de los efectos a la causa, es decir, mediante una demostración *a posteriori* o *quia*.

El otro error se debe al *defecto de la devaluación de la inteligencia humana* —apoyada por el modernismo, el fideísmo, la crítica kantiana, el pragmatismo— considera que la razón del hombre es totalmente incapaz de demostrar la existencia de Dios. San Pío X condenó este error en el motu

---

[128] Citada en el *Proslogion*, cap. 3.

[129] La idea del Ser más perfecto implica la idea de *su existencia* y no de su *real* existencia. Éste es el pasaje indebido de San Anselmo, excusable en una conferencia espiritual, que no pretende (como lo hicieron Descartes, Leibniz y los ontologistas) dar una demostración filosófica científicamente probatoria de la existencia real de Dios.

[130] S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 7, artículos 1-2.

proprio del 1 de septiembre de 1910 *Sacrorum antistitum* o *juramento antimodernista* y enseñó positivamente que "la existencia de Dios puede ser conocida con certeza y por tanto demostrada a partir de los efectos remontando a la causa"

¿Cómo se demuestra la existencia de Dios?

La demostración de la existencia de Dios dada por Santo Tomás en la *Summa Theologica* (I, q. 2, a. 3) parte de cinco hechos contingentes o efectos notados (el movimiento o devenir, la causalidad secundaria o de las criaturas, el posible o contingente, los grados de perfección, el finalismo del mundo natural) y se remonta a su Causa Primera. Son las famosas "cinco vías". Cada vía consta de cuatro partes: 1°) se constata un hecho o un efecto (el devenir...); 2°) se pone en evidencia su contingencia o no necesidad; 3°) se demuestra que la existencia real y actual de un hecho contingente no puede ser el resultado de una serie infinita de entes contingentes, 4°) por lo tanto, la conclusión es que la única explicación válida de lo contingente/finito es el Ser necesario/infinito, al que nosotros llamamos Dios.

Tradición, Escritura y Magisterio

Esta demostración de la existencia de Dios fue retomada y definida dogmáticamente por el Concilio Vaticano I (sesión III, canon 2), se encuentra en la Sagrada Escritura (*Sab.*, XIII; *Rom.*, I, 19-20) y en la Tradición ([131]). De hecho, la Escritura revela 1°) que a través de las cosas visibles de

[131] Es la enseñanza moralmente unánime de los Padres de la Iglesia, ver Tertuliano (*Adv. Marcionem*, I, 10), San Clemente de Alejandría (*Stromata*, V, 14, 260) y San Juan Crisóstomo (*Hom. II en Epist. ad Rom.*, n. 2).

aquí abajo podemos remontar a "El que es" y desde la actividad de las criaturas podemos remontarnos a su Artífice; 2°) que, a través de las cosas creadas, a través del razonamiento, se remonta al Creador. Además, el Concilio Vaticano I define que la existencia de Dios puede demostrarse con certeza a partir de las criaturas con la luz de la razón natural. Ni la Escritura ni la Tradición ni la Iglesia hablan, por tanto, de una visión o intuición inmediata de Dios por parte del hombre (ontologismo) ([132]) ni de la incapacidad de la razón para demostrar su existencia (agnosticismo), sino de un razonamiento que se remonta con certeza al Creador a partir de las criaturas, es decir, de demostración a posteriori.

La primera vía

La primera vía, que analizo aquí, es la más evidente para nosotros, porque el movimiento ([133]) o paso de la potencia al acto (de donde parte) es un hecho evidente para todos. Nuestros sentidos notan con certeza que en el mundo hay un movimiento universal y continuo (no sólo local o físico, sino también metafísico), la semilla se convierte en flor, el niño se convierte en hombre, la noche se convierte en día... Los entes de este mundo se mueven físicamente y también pasan metafísicamente de la potencia al acto de ser.

Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro. Por ejemplo, la bola de billar no se mueve sola, sino que es empujada por un jugador, el

[132] La Iglesia con Pío IX condenó explícitamente el ontologismo resumido en 7 proposiciones con el Decreto del Santo Oficio de 1861 (DB 1659 y sig.) y con León XIII en otras 40 proposiciones con el Decreto del Santo Oficio de 1887 (DB 1891 y sig.).

[133] Santo Tomás entiende el movimiento no sólo en sentido físico como paso o locomoción de una parte de un lugar a otra, como quería Aristóteles (Física, VIII), sino en sentido metafísico, es decir, como paso de la potencia al acto.

niño no surge de la nada, sino de sus padres y crece si alimentado por ellos. Sin embargo, en la búsqueda de la razón de este movimiento no se puede proceder al infinito, *ad infinitum*, (una serie infinita de entes contingentes no se explica por sí misma). Por tanto, debemos volver a un primer principio de movimiento, que no sea también contingente y movido por otro ente contingente, sino que sea el primer Motor universal e inmóvil y al que llamamos Dios.

Es necesario saber cuál es el principio sobre el cual se basa Santo Tomás para esta primera demostración de la existencia de Dios: "todo lo que se mueve [o pasa de potencia a acto] es movido por otro [que ya está en acto]" debe entenderse metafísicamente y no físicamente como lo hacía Aristóteles. Tomás de Aquino estudia el paso metafísico de la potencia al acto y no sólo la locomoción física. Ahora bien, la potencia es realmente distinta del acto y lo que se mueve está en potencia, mientras que lo que se mueve está en acto. Pero según el principio de no contradicción nada puede ser al mismo tiempo y bajo la misma relación potencia y acto. Por tanto, para llegar a la causa que explica el movimiento, es necesario remontarse al Acto puro de toda potencia, que es Dios, mientras que el acto mezclado con potencia (todas las criaturas desde el ángel hacia abajo) no puede ser la causa incausada de los entes contingentes o compuestas de acto/potencia, esencia/ser, sino que él mismo debe ser causado por otro que no sea causado por ningún otro.

Es muy importante especificar y dejar claro que para demostrar la existencia de Dios no se debe proceder al infinito u horizontalmente. De hecho, suponiendo y no concediendo que sea posible una serie infinita de entes contingentes subordinadas cronológica y no ontológicamente entre sí, ella no puede ser causa o explicación de sí misma porque es contingente, sino

que debe remontarse vertical y entitativamente a un Ente necesario, no contingente, no causado y Causa primera de la serie infinita (cronológicamente o en el tiempo) de entes contingentes o finitos entitativamente.

Un hecho o efecto (devenir...) contingente no puede ser el resultado de una serie infinita de entes contingentes y por tanto la única explicación válida del contingente/finito es el Ser necesario/infinito, al que nosotros llamamos Dios. En efecto, una serie cronológicamente infinita de entes contingentes no puede ser la explicación o causa del primer ente contingente. Un ente contingente no es razón de sí mismo, no es causa de sí mismo, sino que debe tener una causa porque es un efecto por definición. Ahora bien, un efecto no puede ser la causa primera y no causada de una serie de otros efectos, sino que requiere una causa metafísicamente superior que explique el por qué, una causa necesaria, no causada.

No es una cuestión de cantidad (series cronológicamente infinitas), sino de esencias cualitativamente diferentes (Ente necesario, incausado, distinto de entes contingentes, causados). Por ejemplo, si la falta de explicación de un efecto depende de la cantidad o del tiempo (no cojo una fruta porque se encuentra demasiado alta para mí, o porque no tengo tiempo de llegar al lugar donde está), entonces basta con alargar la estatura o el tiempo (cojo una escalera o le dedico una hora más). En cambio, si la falta de explicación del efecto (la existencia del hombre o del mundo) depende de la naturaleza de ese efecto (el hombre no es causa de sí mismo porque es causado y contingente, compuesto de potencia y acto, esencia y ser), entonces aumentar la cantidad de efectos contingentes y compuestos no sirve para nada. Por ejemplo, la pluma por sí sola no explica el tema escrito o el dibujo realizado y, si alargo la extensión de la pluma única o la duración cronológica de las plu-

mas hasta el infinito, no resuelvo el problema de la existencia del tema escrito o del dibujo realizado. Por lo tanto, el poeta o el artista que mueve la pluma debe situarse al principio del tema o del cuadro o. El efecto final (mi existencia) no tiene su explicación en una serie infinita de hombres finitos, limitados, contingentes, compuestos de acto y potencia ([134]).

El problema a resolver es siempre el mismo: ¿quién dio el ser a esta serie infinita de hombres, si son contingentes y compuestos de esencia y ser? El primer hombre no es causa de sí mismo: él es compuesto y debe recibir el ser, por lo que no puede dárselo a sí mismo ni a los demás. Por tanto, debemos remontarnos a otro Ente de naturaleza entitativamente distinta, es decir, no contingente y no compuesto, sino necesario y simple, el cual no puede no-ser y es el Acto puro.

Por tanto, todo lo que no tiene en sí mismo la razón de ser, la tiene en otro ser distinto de él y de naturaleza diferente. Por ejemplo, el hombre no tiene en sí mismo su razón de ser, y está compuesto de ser y esencia. Por consiguiente, debe tenerla en otro ser distinto del hombre y no compuesto de ser y esencia, sino que sea el ser por su misma esencia, es decir, Dios.

---

[134] Así como una serie infinita de vagones no explica su movimiento sin una locomotora, así una serie infinita de entes contingentes no se explica a sí misma, sino que requiere un Ente per se subsistente, *a se et non ab alio*, ser por esencia y no por participación. El Aquinate llega a la demostración de la existencia del Ser mismo subsistente por su naturaleza o esencia a partir de los entes contingentes y compuestos de acto/potencia, ser/esencia. Los entes finitos son tales porque no son el ser por su naturaleza, sino que lo reciben, lo tienen o lo participan en manera finita de Dios, que es el Ser por esencia en manera infinito. El ser de los entes contingentes es causado por Aquel que es su mismo ser por su propia naturaleza. Así, incluso una serie infinita de entes causados requiere como todos los efectos una causa que a su vez sea incausada.

Es evidente en sí mismo y para todos que lo más perfecto no puede ser producido o causado por lo menos perfecto. Lo que es superior no puede explicarse sólo por lo que es inferior. Por ejemplo, la estatua no puede explicarse sólo por el mármol. Pues la causa material presupone un artista o causa eficiente que la trabaja y le da la causa formal de estatua. La estatua no puede ser producida sólo a partir del mármol. Este es un principio evidente que no se demuestra, sino que se muestra y no puede negarse so pena de contradicción. De lo contrario, la perfección (estatua) superior y mayor respecto al solo mármol, que es inferior a él, carecería de causa. Pero sin causa no hay efecto.

De la nada no sale nada. Ahora bien, hay algo más en el movimiento o paso de la potencia (mármol) al acto (estatua) que en la inercia de la materia (mármol solo). La materia es potencia, el movimiento es paso de la potencia al acto y es superior a la sola materia. Por lo tanto, la sola materia no explica el paso o movimiento del mármol a la estatua. De ahí, que es necesario un motor inmóvil que no sea movido por nadie y mueva a todos. Sin motor no hay movimiento.

Ahora bien, constatamos el movimiento incesante y universal en el mundo que nos rodea. Por ejemplo, los ríos que fluyen, las flores que brotan, los bebés que nacen, las estatuas que se fabrican. Pero el movimiento es algo más que la inercia de la pura materia. Además, el movimiento constante, incesante y universal requiere un motor perpetuo y universal. De ahí que debe existir un motor primario e inamovible que no sea movido por nadie y que mueva a todos, al que llamamos Dios. Por tanto, hay que elegir o Dios o el absurdo (lo más que viene de lo menos, el efecto sin causa, la nada que da el ser). El mundo sin Dios es una contradicción *in terminis*, como un

cuerpo en el que circula la sangre, pero sin corazón, una mesa se ha hecho de la nada o de una madera sin un carpintero que la trabaje.

¿Puede el ateísmo estar libre de culpa?

Para concluir, una última cuestión que es más relevante que nunca. ¿Puede uno admitir una ignorancia invencible y libre de culpa de la existencia de Dios? El Antiguo Testamento en el Libro Sagrado de la *Sabiduría* (cap. XIII) y el Nuevo Testamento (*Rom.*, I, 19-20) llaman vanos, insensatos, inexcusables a todos los hombres que ignoran la existencia de Dios por las criaturas. La Escritura no habla sólo de los filósofos o de los hombres medianamente cultos, sino de todos los hombres dotados del uso de razón, y los llama inexcusables. A partir de estos dos Textos sagrados, los Padres de la Iglesia y teólogos, de una manera moralmente unánime, dedujeron que la completa ignorancia de la existencia de Dios no es invencible ni excusable en los hombres en plena posesión de sus facultades mentales.

El error no culpable acerca de algunos atributos de Dios es admisible, pero no acerca de su existencia. Además, algunos hombres permanecen como niños en el orden racional y no se elevan a Dios, pero no es admisible que la mayoría de los hombres que normalmente están intelectualmente desarrollados puedan, sin ninguna culpa, ignorar perpetuamente la existencia de Dios. La *Sabiduría* los define como *"imperdonables / nec illis debet ignosci"* [ni debe perdonárseles – ndt] y San Pablo los llama *"inexcusables / inexcusables"*.

Además, la Iglesia durante el pontificado de Alejandro VIII definió que aquellos que han alcanzado el uso de la razón no pueden ignorar sin culpa la existencia de Dios (Decreto del Santo Oficio del 24 de agosto de 1690, DB 1290).

VIGÉSIMA TERCERA TESIS

La Esencia de Dios

"En Dios, la esencia es idéntica al acto de ser, es decir, Dios es el mismo ser subsistente. Por tanto, el ser por esencia es el constituyente formal de Dios, y del ser por esencia se derivan todos los demás atributos divinos."

([135])

Dios no *tiene* ser, sino que *es* ser por naturaleza. Según Santo Tomás (y la Iglesia que aprobó esta tesis XXIII) la naturaleza de Dios es el ser por esencia, y del *esse per essentiam* [ser por esencia – ndt] derivan todas las demás perfecciones divinas. El *esse* es la primera perfección y el acto de todos los actos (*Quodl*., II, a. 3; *S. Th*., I, q. 4, a. 1, ad 3). Por tanto, el *esse* per se subsistente es el *esse per essentiam*, es decir, Dios. Las criaturas son entes por participación en cuanto su esencia recibe, tiene o participa el ser: *"Deus est ens per essentiam et alia per participationem"* [Dios es el ente por esencia y los otros por participación – ndt] (*S. Th*., I, q. 4, a. 3, ad 3). El Angélico explica: "En Dios, el ser coincide con su esencia. Por tanto, el nombre y atributo primero y principal de Dios, del que derivan todos los demás, es el ser" (*I Sent*., dist. 8, q. 1).

---

[135] Cfr. *I Sent*., dist. 8, q. 1; *S. Th*., I, q. 4, a. 2; ibid, q. 13, a. 11.

Por otro lado, Dios mismo reveló su nombre a Moisés: "*Ego sum qui sum*" (*Ex.*, III, 14). De hecho, continúa Santo Tomás*, "Esse simpliciter Acceptum, secundum quod includit omnem perfectem essendi, praeminet vitae et omnibus Perfectionibus posterioribus"* [El Ser considerado simplicísimo, en cuanto incluye todo el ser perfecto, precede a la vida y a todas las perfecciones posteriores - ndt] (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3), es decir, El ser, tomado absolutamente en todo su valor, dice más sobre la vida y las perfecciones que de ella se derivan, ya que incluye y contiene toda perfección. Y nuevamente: *"Non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam esse si secernantur ab esse: immo sic esse eo est eis nobilius* / No es cierto que conocer o querer sea más noble que el ser si se los toma por separado del ser: de hecho, así "el ser es más noble que ellos" (*De Veritate*, q. 22, a. 6, ad 1).

La naturaleza de Dios es absolutamente simple, sin composición alguna ni siquiera de ser y esencia, que en cambio se encuentra en los ángeles, que reciben el ser de Dios y está limitado y especificado por su esencia o naturaleza angelical creada. Dado que el ser de Dios no es recibido ni limitado por una esencia o poder finito, Dios es un ser infinito. Según Platón, Dios es esencialmente el Bien supremo o infinito. Pero Santo Tomás responde que el concepto de bien está 1°) compuesto de ser + bueno porque antes de ser bueno debo ser; 2°) es un concepto relativo ya que el bien es "aquello que se desea", por lo tanto, se refiere a una voluntad que lo desea. Ahora un concepto relativo y compuesto da paso al concepto simple y absoluto, que es el ser. Lo mismo ocurre con lo Verdadero, que se compone de "ser" + "verdadero" y se refiere a un intelecto que se ajusta a él conociéndolo. El ser, en cambio, no indica relación alguna y precede al bien, a lo verdadero, a uno que debe añadirse para existir verdaderamente. Santo Tomás enseña explícitamente: "esse est inter omnia perfectissimum. […].

Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectum" [el Ser es la actualidad de todos los actos y por lo tanto es la perfección de todas las perfecciones – ndt] (*De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9).

Ni siquiera es exacto decir que Dios se causa a sí mismo. De hecho, la causa precede al efecto ontológicamente y no sólo cronológicamente. Luego si Dios se causara a sí mismo sería precedido por otro, sería un efecto y no una causa incausada. En cambio, Dios es Absoluto, no tiene causa y su esencia no se realiza ni se produce, sino que coincide con su ser mismo. Dios se define como el ente que es el ser (como acto último) por su naturaleza. Sólo en Dios el ser es su propia naturaleza. Todos los demás entes tienen o reciben el ser *ab alio* y no son el *ese a se*. El ser de Santo Tomás no es el *existir*, sino el *acto último* que encierra y perfecciona todo otro acto, esencia o perfección, es decir, la actualidad perfecta y completa de cada acto. Por lo tanto, Dios, "El que es" o el Ser absoluto, total, perfecto, al que nada le falta, incluye necesariamente todas las demás perfecciones, incluso aquellas que son puras o no están mezcladas con ninguna imperfección, por ejemplo, la verdad, el bien, la unidad, la belleza. Así como Dios es por su esencia, también es uno, verdadero, bueno, bello. Su perfección absoluta incluye también la inmovilidad y la eternidad. De hecho, la simplicidad absoluta de Dios, ni siquiera compuesta de ser/esencia o potencia/acto, comporta su estabilidad metafísica o ningún paso de la potencia al acto (movimiento metafísico, *fieri* o devenir) e incluye la eternidad, la cual, en sentido estricto y filosófico significa no cambiar en cuanto a la sustancia y los accidentes, particularmente en cuanto a acción ([136]). Como Dios es absolutamente simple, no está

[136] En sentido amplio o vulgar, lo que se dice cronológicamente eterno es aquello que perdura en una sucesión cronológica cuantitativa ad infinitum, es decir, aquello que no tiene principio ni fin. Pero incluso si un ente creada y finita fuera creada desde toda la

compuesto de sustancia ni de accidentes del ser y del actuar, no está sujeto a ningún cambio, es decir, es eterno.

El ser como cumbre de la filosofía tomista

Santo Tomás es el filósofo del *ser como acto final de toda esencia*, forma y perfección. En cambio, la filosofía aristotélica se detiene en la *esencia* o en la *forma* y no llega al acto último de cada esencia, forma y perfección, que es *el acto de ser*. Para el tomismo, la *existencia real del ente creado* es el hecho de existir, que es el simple resultado de la *presencia del ente en la realidad* y no debe confundirse con el acto de ser, que es la perfección metafísica última de toda forma o esencia. El ente es una esencia que tiene ser. Por tanto, el ente existe realmente en cuanto una esencia finita recibe el ser como acto último. Entre el ser como acto último y el existir como producto del ser informando una esencia existe la misma diferencia que entre causa y efecto. Ahora bien, la causa no es el efecto y, por tanto, el ser no es la existencia. De hecho, el ser, perfeccionando últimamente la esencia, asegura que el ser (como compuesto de esencia y ser) surja de la nada y su causa y exista realmente.

---

eternidad, sin tener fin ni principio, seguiría siendo entitativamente sustancialmente diferente del Dios eterno, que no cambia ni en su sustancia ni en su actuar. El Creador sería siempre causa del ser de la criatura desde toda la eternidad, en sentido vulgar o cronológico, así como un pie que siempre y para siempre toca la arena sería causa de la huella en la arena, efecto del pie y por lo tanto esencialmente diferente y distinto de él. El ente finito cambia tanto en su actuar, según un antes y un después, como en su sustancia, que envejece, excepto el ángel, que no envejece por su naturaleza siendo espíritu puro, sino que está sujeto a la sucesión de operaciones.

El acto de ser

El Angélico enseña que *"la esencia, antes de tener el acto de ser, no existe todavía"* (*De Pot*., q. 3, a. 5, ad 2) y que *"es necesario que el acto mismo de ser sea a la esencia, que es realmente distinta de ella, como el acto es a la potencia"* (*S. Th*., I, q. 3, a. 4. Cf. *De spir. creat*., a. 1). El *ente* es una composición entre el *ser* participado (acto) y la *esencia* (potencia). De ello se deduce que el auténtico *acto* de ser (*esse*) nunca debe confundirse con el *hecho* de la existencia (*ex-sistere*), que es el simple *resultado*, producto o "efecto" de la presencia del ente en la realidad, que no puede elevarse a la dignidad de un *acto* metafísico, que es la causa de la existencia.

En definitiva, la esencia en recibir el ser como acto último produce o da lugar al ente, el cual es realmente existente en la realidad (*ex-sistit*, sale de la nada y entra en la realidad), gracias al ser que actúa últimamente una esencia. El simple *hecho* de existir o de estar presente en la realidad se puede también predicar de los defectos, de las enfermedades, de la muerte y de los pecados: todos los daños o deficiencias de los entes, existentes, pero ciertamente no la perfección de los entes o "entes en sentido propio".

Desde el ente ultimado por el ser a Dios

Está por tanto claro (ver la XXII tesis del tomismo) que la participación de los entes en el ser ("el ente es una esencia que tiene o participa en el ser") puede llevarnos de nuevo a Dios, según la enseñanza de Santo Tomás: *"La estructura metafísica de todo ente por participación es seguida por su dependencia causal, o creatural, del Otro"* (cf. *S. Th*., I, q. 44, a. 1, ad 1; Ibíd., ad 2). Es decir, el ente por participación depende y recibe el ser del Ente por esencia o Dios. Es precisamente en esta participación en la que se funda la

"cuarta vía" tomista, en la que Dios es calificado como la *"causa del ser"*, es decir, el Creador de todos los entes (*S. Th*., I, q. 2, a. 3). Este acto de ser trasciende toda esencia y forma, por lo que debemos hablar del supremo acto metafísico de ser.

El término "ente" expresa, ante todo y, sobre todo, la esencia que participa en el acto de ser (Cfr. *In I Sent*., d. 8, q. 4, a. 2; *De Ver*., q. 1, a. 1, ad 3). Y es por tanto lo mismo que el ente por participación, constituido por el ser participado y por la esencia, *establece la primera conexión de dependencia causal* o creatural, *de todo ente finito* con el Ser infinito. Así, el verdadero ser de Santo Tomás es reconocido como el constitutivo metafísico propio de Dios (*"Ego sum qui sum"*; *"Yahvé"*), el Quién, precisamente por esto, es la Causa del ser, y por lo tanto el Creador de todos los entes. No es difícil, entonces, ver que la omnipresencia creadora de Dios en los entes presupone y exige su infinita trascendencia sobre todos ellos (cf. *S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3; ibíd., I, q. 11, a. 4, ibíd., I, q. 8, aa. 1-4; ibíd., I, q. 105, a. 5).

Santo Tomás en *De ente et essentia*, cap. 5, explica que todo ente o es acto puro (de toda composición con la potencia) o está compuesto de acto y potencia. El acto puro (también llamado "perfección pura") es único e infinito, ya que no es recibido, multiplicado y limitado por ninguna potencia. El acto mezclado con la potencia, en cambio, es múltiple y finito. Entonces, puesto que todo ser es por sí mismo lo que es *a se*, y no *ab alio*, entonces el acto puro es un ente por sí mismo (*aseitas*: ser lo que es a sí y no *ab alio*), es decir, no depende de ninguna causa para ser lo que es.

Luego el acto puro es incausado y los actos mezclados con potencia son múltiples, finitos y causados por el acto puro, causa primera incausada. El ser es el acto último/supremo de toda esencia, la cual es al ser como la potencia es al acto. Al acto puro se le llama también Dios o Aquel que es

por esencia *("Jhawhè"* o *"Ego sum qui sum", Éxo*., III, 15): «Sólo Dios puede decir no sólo *"Yo tengo* el ser, la verdad y vida", sino "Yo *soy* el Ser, la Verdad y la Vida". […] Solamente en Dios la esencia y el ser se identifican: *In solo Deo essentia et esse sunt idem*. Sólo Dios es el Ser, mientras que todo ser limitado y finito es de suyo sólo capaz de recibir el ser mediante la participación ([137]) y, de hecho, existe sólo si Dios libremente lo crea y lo conserva. […] La esencia finita no es su ser y es realmente distinta de él. Sólo Dios, como Acto puro, es su ser, Él es el *ipsum Esse subsistens irreceptum et irreceptivum*" ["el mismo Ser subsistente, irreceptible e irreceptivo" ([138]), sin ser recibido de otro, y que no puede ser recibido o comprendido por ninguna otra cosa – ndt]. El mérito y la originalidad filosófica de St. Tomás fue el de haber considerado desde su juventud (completó *"De ente et essentia"* en 1255 con sólo 30 años, habiendo nacido en 1225) el ser como acto último/supremo de toda esencia, que se remonta a la potencia.

Así, mientras Aristóteles se detuvo en la composición materia/forma, potencia/acto, el "Doctor Común" u Oficial de la Iglesia lo supera e innova con la composición esencia/ser ([139]). Posteriormente, en 1266, a la edad de

---

[137] "Participación" de *partem capere*, significa *recibir* o *tener* una parte limitada del *Ser* mismo subsistente, es decir, Dios quiere ser *participado* por el mundo creado, el cual es el *participante* o el efecto de Dios. "Participación" también establece *"Analogía"*, en cuanto se basa en la similitud/disimilitud (participante/participado) entre causa y efecto. Los entes creados (o por participación), participan o *tienen* una parte de Aquel que es el Ser por esencia o no participado en acto *necesariamente*, sino participable en potencia si quiere serlo o *condicionalmente* (*In Johannem*, Prol. n° 5).

138 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 393 y 405

[139] Cabe señalar que hasta finales del siglo XV el texto básico para el estudio de la teología, incluso entre los dominicos, era el *"Libro de las Sentencias"* de Pietro Lombardo da Novara († 1160). Sólo en el siglo XVI la "Summa Theologica" de Santo Tomás se convirtió en un texto escolar oficial. Sin embargo, una cierta falta de método

41 años, volvió al concepto de ser y precisó que "el ser es el acto de todo acto y la perfección de toda perfección" (con la "Cuestión en disputa" *De potentia*, q. 7, a 2, ad 9; la *Summa Theologiae*, I, q 4, a. "La esencia no sería nada si el ser no la perfeccionase" (*De Pot*., q. 3, a. 5, ad 2), es decir, el ser saca (*"ex-sistere")* la esencia de la nada y de su causa y le da la existencia real.

La esencia es en sí misma perfección primaria, pero es potencia con respecto al ser como acto último/supremo. Dios es el acto puro de todo poder o el Ser per se subsistente, el Ser *a se*, el *Ipsum Esse* o aquel Ente cuya esencia es el ser, mientras que todas las demás esencias no *son* su ser sino lo reciben o lo *tienen*. Sólo Dios es su propio ser: *"ipsum esse suum"* [su mismo ser – ndt]. *Deus solus est suum esse*; todas las criaturas son entes por participación porque su esencia participa del ser y por tanto su esencia es potencia respecto del ser que es el acto último de toda realidad; en definitiva, son esencias que *tienen* o participan el ser: "Deus est ens per essentiam, et alia per participaem" [Dios es el ente por esencia, y los otros por participación – ndt] (*S. Th*. I, q. 4, a. 3, ad 3). Por lo tanto, en cada ente creado hay una composición de esencia/ser así como de potencia/acto. En resumen, si

---

crítico llevó a atribuir al Angélico los opúsculos espurios. Así que para la distinción real entre ser y esencia nos remitimos al agustino Egidio Romano (quien la negaba contrariamente a lo escrito por Tomás de Aquino, y muchos tomistas, pero no todos, le siguieron, véase C. FABRO, *Neotomismo e Suarezismo*, [1941), reimp. Edizioni Verbo Incarnato, 2005, págs. 95-103). Pese a ello, los grandes comentaristas de Tomás de Aquino (Capreolo † 1444, Ferrarense † 1528, Gaetano † 1534, Bañez † 1604, Giovanni da S. Tommaso † 1644) afirmaron la distinción real entre ser y esencia (negada por Suárez), incluso sin profundizar el concepto del acto de ser realmente distinto de la esencia, como acto supremo de todo acto, esencia y perfección de toda perfección (cfr. C. FABRO, "Enciclopedia Cattolica", Ciudad del Vaticano, vol. XII, 1954, entrada "Thomas Tomás de Aquino", col. 285-286).

Dios es el acto puro (*"Actus separatus"*) del ser y las criaturas son entes compuestos de esencia/ser, significa que sólo Dios es el ser infinito perfectísimo (*De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; *S. C. Gent.*, lib. I, c. 28; *S. Th.*, I, q. 4, a. 2), mientras la criaturas son finitas e imperfectas ([140]).

La noción de ser como acto supremo y la noción de participación resuelven todos los problemas que el aristotelismo y la patrística, aún no sistematizados y completados por la escolástica tomista, no hubieran podido afrontar de manera totalmente adecuada. Piénsese, por ejemplo, en las cuestiones planteadas por la filosofía moderna (desde Descartes † 1650 hasta Hegel † 1831) como el inmanentismo panteísta, que es refutado por el Ser por esencia o *a se* realmente distinto del ente por participación o *ab alio*, compuesto de esencia y ser, que no *es* su ser, sino que *tiene* o recibe y *participa* el ser.

Toda la modernidad, incluso la que no es explícitamente hostil al cristianismo (desde Malebranche † 1751 hasta Rosmini † 1855) ([141]), así como

---

[140] Cfr. E. HUGON, *Cursus philosophiae tomisticae*, París, Lethillieux, 1903, quizás el mejor manual de filosofía y especialmente de metafísica tomista. F. OLGLATI, *L'anima di San Tommaso*, Milán, Vita e Pensiero, 1924. G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Roma, Gregoriana, 1924. M. L. GUERARD DES LAURIERS, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma, Lateranense, 1966. CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939. ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961 TOMAS TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, ESD, 1991; reimp. Verona, Fede e Cultura, 2009.

[141] Incluso, siguiendo la estela del P. Maréchl y de Rahner, Juan Pablo II, en su segunda encíclica (1980) *"Dives in Misericordia"* nº 1 escribió que: «Si bien las diversas corrientes del pensamiento humano en el pasado y en el presente han sido y siguen siendo proclives a dividir e incluso contrastar el *teocentrismo* con el *antropocentrismo*, la Iglesia [del Concilio Vaticano II – nota del editor] [...] intenta unirlos [...] de manera orgánica y profunda. Y *este es uno de los puntos fundamentales, y quizás el más importante,*

la abiertamente incompatible con la Revelación (Descartes †1650, Kant † 1804, Fichte †1814, Schelling †1854, Hegel † 1831), encuentra una respuesta (la primera) y una refutación radical (la segunda) en la teoría del *actus essendi* y de la participación. En cuanto a la posmodernidad (desde Nietzesche † 1900 hasta Freud † 1939 y sus ramificaciones: la "Escuela de Frankfurt" y el "estructuralismo francés"), que se caracteriza por un nihilismo metafísico sustancial (gnoseológico y ético) o destrucción del ser (cognoscible y moralmente bueno), encuentra en la metafísica del ser el dique que se interpone entre lo que es y la nada hacia la que la posmodernidad querría tender, que, por odio satánico contra el Ser subsistente mismo, busca destruir el ser por participación, en cuanto existente (metafísica), en cuanto cognoscible (lógica) y en cuanto bueno (ética), así como satanás tienta al hombre o al ente por participación (creado a "imagen y semejanza de Dios", inteligente y libre) para golpear indirectamente a Dios o al Acto puro, Ser por esencia. Así, el inmanentismo panteísta, el nihilismo teórico y el neomodernismo son refutados *in nuce* [en esencia – ndt] por el tomismo original.

---

del magisterio del último Concilio". También aquí la distinción entre "esencia/ser" y "ser por participación/por esencia" separa clara e irreconciliablemente teo y antropo/centrismo, ya que sólo uno es el acto puro, no mezclado con potencia, no compuesto de ser y esencia, que es su ser mismo, mientras que el mundo y el hombre están compuestos de potencia/acto, esencia/ser, son entes por participación, *tienen* el ser, son verdadera e infinitamente distintos del Ser mismo que subsiste por su esencia. Como puede verse, el tomismo verdadero y original es la barrera para que todo error antiguo se revista de nuevo.

Refutación de todo panteísmo

Santo Tomás de Aquino en su *Comentario a las Sentencias* (I, d. 8, q. 1, a. 2) plantea la cuestión de "si Dios es el ser de todas las cosas" y responde que "Dios es el ser de todas las cosas *no esencialmente* sino *causalmente*". Es decir, Dios no es co-esencial para el mundo, sino que es su causa eficiente, trascendente y verdaderamente distinta. Luego lo demuestra, distinguiendo tres tipos de causalidad eficiente: *a) causa unívoca*: causa y efecto son idénticos o de la misma especie (padre e hijo); *b) causa equívoca*: no hay una identidad real, sino sólo una cierta vaga similitud cualitativa nominal (el sol que se calienta y las piedras que se calientan se parecen en la calidad del calor, pero no son de la misma clase); *c) causa análoga*: existe una cierta semejanza entre causa y efecto (en cuanto al hecho de existir) mezclada con una disimilitud más marcada (sustancial); por ejemplo, entre Dios y el hombre, hay una cierta semejanza relativa en cuanto al hecho de que existen, pero son sustancialmente diferentes, ya que Dios es *"a se"* y las criaturas *"ab alio"*. De aquí se sigue que Dios produce el ser del mundo según una semejanza débil e imperfecta en relación con la diferencia sustancial entre los dos. De ahí que "el Ser divino produce el ser del mundo en cuanto que el ser de todas las criaturas procede o es causado eficientemente por el Ser infinito" (*I Sent*., d. 8, q. 1, a. 2). En la *Summa contra Gentiles* (lib. III, cap. 68), el Angélico especifica que Dios es omnipresente, pero "no está mezclado con el mundo: Él no es ni forma ni materia de nada, sino que se encuentra en sus criaturas como causa agente eficiente". Por tanto, el mundo y las criaturas sólo pueden llamarse divinos por participación e imitación como creados por Dios (*S. Th*., I, q. 45, a. 7; I, q. 91, a. 4).

Tomás de Aquino elimina así también cualquier posible malentendido inmanente, distinguiendo presencia, inherencia o inmanencia del inmanentismo. Por tanto, Dios no es sólo el *"Ens a se"* [Ente en sí mismo –ndt], sino también el *"Ens a quo omnia alia"* [Ente del cual todas las otras cosas derivan – ndt]. Como todavía dice Santo Tomás: *"quod dicitur maxime tale in aliquo género, est causa omnium quae sunt illius generis"* [lo que se dice más perfecto en algún género, es la causa de todas las cosas que son de ese género – ndt] (S. Th., I, q. 2, a. 3) es decir, Dios que es el Ser más grande es la causa de todos los entes; así como "omnia quae sunt in aliquo generis, derivantur a Principi illius generis" (*S. Th*., I-II, q. 1, a. 1, *sed contra*), es decir, todas los entes derivan o participan del Principio de los entes, que es el ser subsistente por esencia. Por tanto, Dios es *Ens a se a quo omnia alia sunt*; mientras que la criatura es *ens ab alio derivans et participantes*.

La Filosofía Tomista ha resumido el pensamiento del Doctor Común de la siguiente manera: el verdadero problema es el de la coexistencia y conciliación del finito con el Infinito. Dado esto, al ser un hecho que el ente finito existe, presupone una Causa infinita y sin causa, ya que una serie infinita de causas finitas no se explica por sí misma. De hecho, permanecemos en el campo del efecto y no llegamos a la causa o explicación de la realidad creada y causada.

Si un ciego necesita un guía para caminar bien, el guía no puede ser ciego; aunque la serie de ciegos fuera infinita, no lograría guiar ni hacer caminar bien al último ciego, al contrario, aumentaría la dificultad y el caos; entonces, si el ignorante necesita un maestro, éste no debe ser ignorante, de lo contrario nunca se logrará la educación, y esto incluso si la serie de maestros ignorantes fuera infinita. Así pues, debemos retroceder del efecto a la causa, de lo creado a lo Increado, de lo finito a lo Infinito y no podemos

quedarnos en el nivel de los efectos. La serie infinita de entes finitos nos haría permanecer en el efecto causado y no nos haría remontarnos a la Causa no causada. No debemos prestar atención a la cantidad o longitud de la serie de eslabones de una cadena para explicar su existencia, sino que debemos remontarnos a la calidad de los eslabones que componen la cadena y desde el efecto finito o causado remontar a una Causa incausada e infinita.

La criatura es distinta de Dios porque es finita, sin embargo, todo lo que *tiene* lo tiene o lo *participa* de Dios que *es* el Ser por esencia y *no tiene* el ser de nadie ([142]). Luego todo lo que es perfecto en la criatura lo es de manera supereminente e infinita en Dios. Así la perfección de la criatura no añade nada a Dios y las criaturas no forman un "más-Ser" o un "Super-Ser", pero sólo más entes, porque el ser de la criatura es participado o dado por Dios, así como si un alumno sabe algo porque el maestro se lo ha enseñado, dado o participado, maestro y alumno no hacen más ciencia sino sólo más científicos. De ahí que «el ente y el ser se digan de Dios y de otros entes según la analogía de la proporcionalidad propia. Dios es para su Ser tal como cualquier otro ente es para su ser. Sin embargo, el Ser de Dios es esencialmente diferente al de otros entes: Dios es *el mismo Ser por su esencia*, mientras que todo otro ente *recibe*, *tiene* o *participa* del ser. Hay, pues, una cierta semejanza relativa y una diferencia sustancial entre el ser de los entes y el de Dios» ([143]).

---

[142] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso, Torino,* SEI, 1961. 178

[143] P. CAROSI, *Corso di filosofia*, IV vol., *Ontologia: Dio,* Roma, Paoline,1959, pág. 228.

Tomismo, escotismo y suarezismo

Escoto, como más tarde Francisco Suárez, "se niega a admitir la distinción real entre esencia y existencia, excepto en Dios" ([144]). Escoto toma de Avicena la concepción de la no distinción real entre esencia y ser en las criaturas y con esta teoría preludia a Suárez y a las involuciones anti-metafísicas de la modernidad ([145]). Según Gilson —que fue uno de los mayores estudiosos desde el punto de vista histórico-filosófico de la filosofía medieval ([146]) y de Escoto— el escotismo es el difusor de una metafísica de la *esencia*, que marca un retorno a Aristóteles y una involución respecto a la metafísica del *esse ut actus* de Santo Tomás, la cual da la primacía al ser; una metafísica, la de Escoto, "en las antípodas de la primacía del *esse* de Santo Tomás de Aquino" ([147]). Gilson ha captado bien el esencialismo de Escoto o retorno a la metafísica aristotélica de la sustancia o esencia y el abandono de la ascensión tomista a las alturas de la metafísica como filosofía del *esse* como "suprema perfección de toda perfección, acto último de todo acto, ser último de toda esencia y forma". Todo ello partiendo de la negación escotista de la distinción real entre esencia y ser en las criaturas,

---

[144] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica* (1950), tr. it., Brescia, Queriniana, 1953, pág. 88.

[145] Cf. E. GILSON, *L'essere e l'essenza* (1948), tr. it., Milán, Massimo, 1988, págs. 119-131.

[146] E. Gilson, *La filosofia med* ievale (1922), tr. it., Florencia, La Nuova Italia, 1947; Id., *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), tr. it., Brescia, Morcelliana, 1947. Cfr. el magistral artículo del P. G. Perini, *Thomae doctrinam Ecclesia suam fecit,* en Aa. Vv., *L'Enciclica "Aeterni Patris" nell'arco di un secolo*, vol. I de las "Actas de la Santa Sede". I de las "Actas del VIII Congreso Tomista Internacional", Ciudad del Vaticano, 1981, pág., 89-121.

[147] E. Gilson, *L'essere e l'essenza* (1948), tr. it., Milano, Massimo, 1988, pág. 122.

declarada por Santo Tomás, como enseña también la Tesis XXIII del Tomismo: "La Esencia de Dios es idéntica a su Ser, es decir, Dios es el mismo Ser por sí mismo Subsistente" ([148]). También *Suárez niega que la criatura esté compuesta de esencia y ser* (*Disp. Meth.*, dist. 31, secc. 4, 6 y 13); por otra parte, Santo Tomás toca la cúspide de la metafísica, superando al propio Aristóteles, que se había detenido en la esencia, llegando al concepto de ser como "acto último y perfección de toda esencia" (*Contra Gent*, l. I, cc., 38, 52-54; *S. Th*., I, q. 50, aa. 2-3; *De ente et essentia*, c. 5) y de este modo distingue todo ser creado incluso de naturaleza angélica, compuesto de esencia y ser, de Dios que es su propio Ser por esencia (*S. Th*., I, q. 50-51, 54). Suárez, en cambio, niega explícitamente la composición de esencia y ser en los ángeles (*Disp. Meth.*, dist. 31, secc. 13).

Grandeza de la tesis XXIII del tomismo

Alejarse de la metafísica del ser como *actus ultimus omnium essentiarum* entraña un grave *peligro de conclusiones desastrosas*. «El más pequeño error sobre las primeras nociones del ser, etc., produce *consecuencias incalculables*, como recordaba San Pío X, citando estas palabras de Santo Tomás: '*Parvus error in principio, magnus est in fine*'. Si se rechaza la primera de las XXIV Tesis, todas las demás pierden su valor» ([149]). Se comprende entonces por qué San Pío X enseña en *Pascendi* (8 de septiembre de 1907) y en la antimodernista *Sacrorum Antistitum* (1 de septiembre de 1910): "Amonestamos a los profesores de filosofía y teología que tengan mucho cuidado

[148] Cfr. E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto* (1952), tr. it., Milano, Jaca Book, 2008, pág. 222-227.

[149] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica* , cit. pág. 408.

con esto: *apartarse, aunque sea un poco del Aquinate, sobre todo en metafísica, entraña un grave peligro*". El tomismo es la doctrina preferida por la Iglesia y Santo Tomás es el Doctor Común u Oficial de la misma, pero la Iglesia no impide la enseñanza de otros sistemas filosóficos que no son explícitamente heterodoxos (el escotismo y el suarezismo), aunque nos pone en guardia contra la conclusiones peligrosas que se pueden extraer de ellos: "Por encima de todos los experimentos infructuosos (de apertura a la modernidad), la Iglesia sigue su propio camino y poco a poco nos recuerda lo que realmente nos ayuda a no desviarnos de él. Esto lo hizo aprobando las XXIV Tesis. Si *los problemas del momento* (*la nouvelle théologie*) son cada vez más graves, ésta es *una razón para volver a estudiar y comprender la verdadera doctrina de Santo Tomás* en torno al ser, a la verdad, al valor de los primeros principios por los cuales se remonta con certeza a la existencia de Dios […]. Estos son los principios rectores del pensamiento y de la vida moral, *tanto más necesarios cuanto las condiciones de la existencia humana son más difíciles* y exigen certezas más firmes" ([150]). Etienne Gilson escribió en su monumental libro sobre Escoto: *«La teología recomendada por el Magisterio eclesiástico como más segura es la de Santo Tomás de Aquino*. […]. No es una decisión emanada por la Santa Sede *contra* la enseñanza de la teología escotista. Sin embargo, Roma no exime a ningún teólogo de sus directivas, "especialmente en lo que se refiere a las enseñanzas del Doctor Común Santo Tomás de Aquino" (*Carta del cardenal P. Gasparri*, 28 de

[150] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., pág. 411

mayo de 1925). Sólo puede haber un Doctor Común, y no es Duns Escoto.» ([151])

[151] E. GILSON (1884-1978) se lamentaba del abandono del tomismo en el post-concilio. De hecho, él se encontraba —en la segunda mitad de la década de 1960— experimentando una gran soledad y abandono, incluso de parte de los prelados, los cuales ya habían tomado partido contra la doctrina tomista, que él continuaba defendiendo desde los primeros años del siglo XX (*Le thomisme. Introduction à l'étude de St Thomas d'Aquin*, Estrasburgo, 1919). «No me siento obligado —escribía— a combatir por los hombres de la Iglesia que ya no me quieren como soldado» (carta de Gilson a Augusto Del Noce, 8 de mayo de 1968, citada en *Caro collega ed amico. Lettere di Etienne Gilson ad Augusto Del Noce*, editada por M. Borghesi, Siena, Cantagalli, 2008, págs. 25-26).

VIGESIMOCUARTA TESIS

La relación de Dios con el mundo.

"Dios se distingue de todos los entes finitos gracias a la absoluta sencillez de su ser. De esto se sigue que el mundo fue creado de la nada; que ninguna criatura puede crear o producir el ser como tal; finalmente que ninguna criatura puede causar un efecto si no es movida por la Causa primera". ([152])

La XXIV y última tesis del tomismo puede dividirse en cuatro partes: 1º) Dios es verdaderamente distinto del mundo y lo trasciende infinitamente; 2º) el mundo es creado de la nada; 3º) sólo Dios, que es todopoderoso, puede crear algo de la nada; 4º) todas las acciones naturales de las criaturas necesitan una moción previa o pre-moción físico de Dios.

[152] Cfr. *S. Th.*, I, q. 44-45 e 105; *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 8-15; Ibíd., lib. III, cap. 66-69; Ibíd., lib. IV, cap. 44; *De potentia*, q. 3, a. 7.

1º) Dios es el Ser más simple o Acto puro sin ninguna composición de materia/forma (como el hombre), esencia/existencia (como el ángel). Él es Ser por esencia. Así que en Dios no hay límites, imperfecciones, potencialidades. Él es infinito, ilimitado, único y por eso mismo verdaderamente distinto de todo lo que es finito y múltiple, o sea, del mundo y de todas las entidades creadas desde el ángel hasta el mineral. El acto puro de toda potencia trasciende necesariamente todo acto mezclado con potencia. De ahí que Dios trascienda al mundo. Toda forma de inmanentismo y de panteísmo es refutada *in nuce* [en esencia –ndt] por esta XXIV tesis del tomismo.

2º) Habiendo excluido el panteísmo (según el cual Dios y el mundo coincidirían), sólo queda la conclusión lógica de que el mundo es distinto de Dios y, por tanto, creado por Él *ex nihilo* [de la nada – ndt]. La *creatio ex nihilo* o el ser ([153]) del mundo es la única explicación racional de la existencia del mundo.

3º) La capacidad de crear de la nada sólo pertenece a la omnipotencia de Dios y no puede ser comunicada a ningún ente finito ni siquiera por milagro. Pues por el principio de no contradicción sería contradictorio y por tanto defectuoso que la criatura pudiera ser al mismo tiempo "finita" y "causa principal omnipotente infinita". Ahora bien, Dios es el ser más per-

[153] Del ser en cuanto ser y no de tal tipo de ser. Por ejemplo, el agua que de caliente se enfría no adquiere el ser en cuanto tal, sino tal tipo de ser (caliente o fría). El agua antes de estar fría era caliente, por lo que ya existía y no es creada *ex nihilo*. Por el contrario, el mundo que viene a la existencia recibe su ser como tal de la omnipotencia creadora de Dios. Antes de la creación nada existía, toda realidad fue producida o causada por Dios en cuanto ser. El Concilio Vaticano I definió que todos los entes, materiales o espirituales, son creados por Dios de la nada según toda su sustancia y ser en cuanto ser (DB, 1801 y sig.).

fecto sin defecto ni contradicción y, por tanto, no puede transmitir su omnipotencia a la criatura, como no puede hacer un círculo-cuadrado, como no puede hacer el mal moral. Todo esto sería deficiencia metafísica y moral, que ni tiene ni puede tener cabida en Dios. Los escolásticos sostienen que la distancia metafísica de la nada al ser es infinita y se necesita una potencia infinita para salvarla. Ahora bien, "potencia infinita" y "ente creado" son dos términos absolutamente contradictorios. Por tanto, la capacidad de crear sólo pertenece a Dios y es incomunicable a las criaturas. Se puede objetar (como hicieron Pietro Lombardo, Durando y —antes que Angélico— y Suárez, Vásquez ([154]) después de él) que la criatura podría llegar a ser la causa instrumental de la creación, es decir, un instrumento del que Dios se sirve para crear, igual que el pintor se sirve del pincel para pintar. La respuesta dada por el Angélico es la siguiente: el instrumento debe ejercer una acción preparatoria ([155]), aunque subordinada, que haga posible la acción del agente principal ([156]), de lo contrario el instrumento sería un medio inútil y no un verdadero cooperador instrumental y subordinado de la causa principal.

Ahora bien, en el caso de la creación *ex nihilo*, no sería posible ninguna operación previa a la creación por parte del ser creado. Pues toda la sustancia o ser del efecto creado se produce de la nada; no precede a Dios, sino que le sigue como su efecto y no hay lugar para la existencia y acción de la criatura o efecto antes de que sea creado por la Causa Primera o por Dios *ex nihilo*. En definitiva, el ser y la acción del instrumento no es anterior a la del agente principal, por el contrario, la acción de Dios creador es anterior o precede a

---

[154] Tal tesis encuentra su refutación en Santo Tomás, *S. Th*., I, q. 45, a. 5.

[155] Por ejemplo, el pincel, los colores deben estar pintados de antemano o preparados para que el pintor pueda pintar un cuadro.

[156] Por ejemplo, una vez que el pintor tiene ante sí los pinceles, los colores y la paleta, puede empezar a pintar.

cualquier existencia y actividad de las criaturas y no presupone a ninguna criatura como instrumento. de la creación, lo cual sería contradictorio (“no creado” e “inexistente” = “instrumento de creación y existencia”).

Toda acción de las criaturas es accidental y presupone una sustancia en la que ser y actuar. Las causas secundarias son primero producidas y creadas por la Causa primera increada y luego necesitan un material preexistente sobre el cual trabajar. Incluso el genio de Miguel Ángel necesitó el mármol de Carrara para realizar el Moisés o la Piedad. Todo esto es absolutamente incompatible con el concepto de creación.

4°) Así como la criatura necesita de la omnipotencia de Dios para existir y permanecer en existencia, así necesita de su cooperación natural y omnipotente para actuar (*“agere sequitur esse”*) [el obrar sigue al ser – ndt]. En efecto, la conservación y persistencia de la creación y de las criaturas no puede ser efecto de los entes creados, que, así como no pueden darse el ser, tampoco pueden conservarlo ni prolongarlo en el tiempo por sí mismos ni un solo instante *("nemo dat et conservatit quod non habet a se”*) [nadie da y conserva lo que no tiene en sí mismo – ndt]. Dios nos da la limosna, después de habernos creado de la nada, para mantenernos en el ser, que no está en nuestro poder, pero que hemos recibido *ex nihilo* de la omnipotencia divina y, si ésta cesara por un solo instante su influencia conservadora de nuestra existencia, volveríamos a caer en la nada: *“ex nihilo nihil fit et permanet in esse”* [de la nada nada se hace y permanece en el ser - ndt].

Ahora bien, toda operación humana es en cierto modo una producción de un ser limitado y finito. De hecho, la experiencia y la razón nos dicen que cada vez que hacemos algo producimos algo real, es decir, el ser se produce no en cuanto ser, sino bajo una forma u otra, como ser tal o cual otro. Por

tanto, es necesario distinguir la intervención de la criatura como causa segunda o próxima, que produce tal o cual tipo de ser accidental a partir del primer ser pre-existente, de la intervención de la Causa primera que produce el ser como ser, que es el efecto propio de Dios únicamente.

Además, *la tesis vigésimo cuarta del tomismo* enseña que el hombre no puede producir un acto físico o moral si *primero* no ha sido *movido* por la causa primera que es Dios. Es la última conclusión de la *primera tesis del tomismo*, la cual distingue potencia de acto y afirma que la potencia no pasa al acto por sí misma, sino sólo si es "pre-movida" por un ente que ya está en acto*: "ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu* / el ente en potencia pasa al acto sólo si es movido por un ente que ya está en acto". Por tanto —contra el error del ocasionalismo— las criaturas causan realmente como causas secundarias y subordinadas a la Causa Primera, la cual —contra el error del inmanentismo panteísta— ejerce una influencia real e inmediata sobre su permanencia en el ser y su obrar. De hecho, el Creador y la criatura son infinitamente diferentes y no están en pie de igualdad, en el mismo nivel (como quisiera el panteísmo) tanto en el ser como en el actuar. Ahora bien, así como Dios da el ser, de manera finita y participativa, a la criatura, así la mueve a actuar, porque ella no tiene por sí misma la capacidad de pasar de la potencia de actuar al acto de la acción: *"Ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu* / un ente en potencia no pasa al acto si no es movido por un ente que ya está en acto". *"Nemo dat quod non habet* / nadie da lo que no tiene": la criatura no puede darse el ser sin ser creada por Dios y no puede actuar pasando a actuar por sí misma sin ser movida a pasar de la potencia al acto ([157]). De lo contrario, lo que es más

[157] Así como el mármol no puede pasar al acto perfecto de estatua sin un artista que lo trabaje y lo haga estatua real, así la criatura no puede moverse por sí misma porque no

perfecto en acto respecto de la potencia, carecería de causa. Ahora bien, sin causa no hay efecto. Luego el ser de la criatura presupone el Ser per se subsistente de Dios y la acción de la criatura es una pre-moción de la Causa primera, que hace pasar a la causa segunda de la potencia al acto.

Santo Tomás (*Summa contra Gentiles*, libro III, capítulo 140) enseña explícitamente que el movimiento del motor precede al movimiento del movido por una prioridad que no sólo es cronológica, sino entitativa o metafísica de causa a efecto. El motor y el objeto movido no están metafísicamente al mismo nivel, así como la causa y el efecto son distintos metafísicamente y no sólo cronológicamente. He aquí la necesidad de un movimiento divino que preceda al nuestro, lo que filosóficamente se llama pre-moción física.

Asimismo, en el orden moral y sobrenatural nuestra libre determinación de hacer el bien realmente produce un ente bueno perfecto moralmente y sobrenatural. Por lo tanto, debe producirse por una moción o determinación previa de parte de Dios que teológicamente se llama pre-determinación.

¡Atención! La palabra "determinación" no significa coerción o violencia física que quita la libertad, sino que etimológica y filosóficamente significa "producir un efecto como causa", o "decidir, deliberar" (N. Zingarelli). Así que predeterminación significa que Dios como Causa Primera nos mueve a deliberar o decidir y a plantear un efecto como causa segunda, la cual decide en acto en cuanto Dios la hace pasar de la potencia al acto moral de decidirse y causar un efecto en cuanto Dios la pre-mueve físicamente a producir un efecto. Por lo tanto, la decisión y el efecto son todos de Dios

---

es por sí misma y no actúa por sí misma sino movida *ab alio*, es decir, en última instancia por Dios. *Omne quod movetur ab alio movetur*. [todo lo que se mueve es movido por otro]. La potencia no tiene por sí misma la capacidad de pasar a la acción, de lo contrario lo más perfecto vendría de lo menos perfecto y no tendría causa.

como causa primera y todo el hombre como causa segunda, así como el fruto de un manzano es todo del labrador como causa principal y todo del manzano como causa secundaria. De lo contrario, la causa segunda no estaría bajo la influencia de la causa primera en el ser y en el obrar, lo cual es imposible.

Por lo tanto los términos deben estar bien definidos: 1°) *"pre-moción"* significa que un motor primero se pre-supuesto a la acción del motor segundo; 2°) *"pre-moción física"* especifica que se trata de una moción previa la cual mueve la causa o el motor segundo a actuar realmente o físicamente en acto; 3°) *"pre-determinación"* añade que la moción moral previa se aplica al caso del libre albedrío del hombre, que por sí solo no puede pasar de la potencia al acto, sino que es pre-ayudado por Dios a deliberar y actuar moralmente.

Corolarios teológicos

Dios es la causa principal y la criatura es la causa segunda y subordinada (*De potentia*, q. 3, a. 7). La concurrencia divina no es simultánea ni a la par de la criatura, como enseña el molinismo, que sitúa un paralelismo entre causa primera y causa segunda, entre voluntad divina y libertad humana, pero para santo Tomás es una *pre-moción*, que mantiene el orden entre las causas primera y segunda ([158]) (*S. Th.*, I, q. 105; *De pot.*, q. 3, a. 7), no quitando nada a esta última, como hace el ocasionalismo, y no quitando nada a Dios como lo hace el molinismo, que *Lo convierte en co-autor* a la par con el hombre de la salvación. El molinismo, por tanto, se desvía de la

[158] *Agere sequitur esse*, por tanto, el motor primero pre-mueve al motor segundo.

verdadera metafísica tomista, tal como la aprobó la Iglesia en las XXIV Tesis del tomismo. De hecho, el molinismo (ver LUDOVICO MOLINA, *Concordia*, 1588, edición de París, 1876, págs. 51, 230, 256, 459, 565) se aleja radicalmente de la enseñanza de Santo Tomás con la doctrina del *"concurso simultáneo"* o *"paralelo"*, es decir —según Molina— el acto bueno se produce con una influencia divina indiferente, que actúa no *sobre* la criatura, sino *con* la criatura, como dos agentes coordinados e iguales. El molinismo sigue el camino opuesto al tomismo.

De hecho, mientras Santo Tomás partió del influjo o pre-moción divina para llegar a la libre respuesta humana (primado del acto sobre la "pura potencia"), Molina establece como punto de partida la libertad humana para luego remontarse al divino. influjo (potencia que contiene en sí un "acto imperfecto" y de sí mismo, junto con o a la par de Dios, pasa a la acción). La doctrina teológica molinista sobre la gracia deriva de la metafísica suareziana. Según Suárez, la materia prima posee una cierta actualidad (*Disputationes Metaphysicae*, dist. 13, sección 5) de modo que la materia prima no es realmente distinta de la forma sustancial, mientras que para Santo Tomás (*De espiritualbus creaturis*, a. 1; *S. Th*., I, q. 45, a; *De Potentia*, q. 3) la materia prima es pura potencia, que recibe la actualidad sólo a través de la forma sustancial, por la cual la materia y la forma son realmente distintas (*In Physic*., lc. 9, n. 60; *De spiritualibus creaturis*, a. 1). Por tanto, la metafísica de Suárez carece de la noción verdadera y precisa de potencia (*Disp. Meth*., dist. 30, apartado 13) como término medio entre el acto y la nada (*"medium inter purum non-ens et ens in actu"*, *In I Physicorum*, lc. 9, n. 60). Las consecuencias teológicas de este error metafísico suareziano abren el camino al molinismo, que a su vez abre las puertas al error de la exigencia del orden sobrenatural por el natural (de Lubac), ya que la potencia obediencial según Suárez (*De Gratia*, lib. 6, c. 5) y Molina ya no es sólo

potencia pura sin acto alguno, sino una potencia que contiene en sí misma un acto, aunque sea imperfecto. Así, la naturaleza contiene previamente la gracia en sí misma, aunque sea de forma imperfecta. Según el molinismo, la libre determinación del acto humano meritorio *non est a Deo movente* [no es movido por Dios – ndt], sino que proviene a la vez *de nosotros y de una gracia de iluminación que nos seduce*, en presencia del objeto propuesto por Dios (MOLINA, *Concordia*, cit., págs. 51, 565).

El tomismo, por otra parte, enseña que Dios, si no es determinante o pre-mueve eficazmente, está determinado y con-movido simultáneamente. Él no *sería* el autor de nuestro ser y actuar y de nuestra libre salvación, sino sólo el *espectador*. Pero si Dios es la causa de nuestra alma con sus facultades de conocer/creer y amar/caritativamente, con mayor razón lo es de su acto (de *intelligere* y creer por la Fe, de amar y *dilligere* por la Caridad sobrenatural), que es superior a la facultad porque la acción real es más noble que el poder actuar.

Por lo tanto, la libre determinación hacia el bien es enteramente de Dios como causa primera (pre-determinación moral) y enteramente nuestra pero sólo como causas secundarias (post-determinación moral). Como el fruto del árbol es todo del árbol como causa principal y de la rama como causa secundaria; así como la escritura es toda mía como causa principal y toda de la pluma como causa secundaria. ¡Atención! La gracia efectiva suscita, pero no excluye nuestra cooperación.

También aquí Tomás de Aquino nos da un ejemplo muy eficaz: así como la flecha no puede dispararse por sí sola, sino que necesita de un arquero para dispararla a través de un arco, así el hombre, que no puede alcanzar por sí solo su objetivo sobrenatural, debe ser lanzado o "pre-movido" por Dios. Tanto la flecha como el hombre no están *a la par* con el arquero

y con Dios, sino que dependen de él como la causa segunda de la primera o principal (*S. Th*., I, q. 45, a 4, ad 1um). Si el arquero no dispara la flecha no vuela en el aire, si Dios no "pre-mueve" al hombre, éste no pasa físicamente al acto y sobrenaturalmente no llega al Cielo "post-moviéndose". Ahora bien, destinar significa *"mandar"*, y predestinar significa mandar, transferir, *transmitir el hombre al fin último*. Si la salvación fuera una obra *a la par* de Dios y el hombre, el logro del Paraíso no sería una obra totalmente sobrenatural, y lo mismo ocurriría con la gracia y la Visión beatífica ([159]). Por lo tanto, concluye Santo Tomás, el hombre no tiene más que una capacidad o *potencia pasiva*, sin ningún acto, ni siquiera imperfecto, para llegar al Paraíso, mientras que Dios tiene la *potencia activa* suprema u omnipotente para llevarlo allí, llamándolo a la gracia y a la gloria, que están sustancialmente *por encima* de la naturaleza creada (Ibíd., a. 2) y no *simultáneas* con la naturaleza.

En suma, la primacía de la causalidad eficiente y final divina no falla ni siquiera en el ser y en el actuar del hombre. La primera fuente de todo ser y actuar sigue siendo Dios, el *Esse ipsum subsitens*, que es la fuente total de todos los entes *per participationem*. Por lo tanto, el hombre, en el acto libre, tiene el dominio de su obrar como verdadera causa segunda, sin excluir la causalidad primera, que no violenta la voluntad, sino que la mueve primero a hacer el bien (*De Pot*., q. 3, a. 7, ad 13). Dios no constriñe, sino que in-

[159] La gracia es un don sobrenatural infundido por Dios en el hombre con miras a la vida eterna. La gratuidad de la gracia fue definida por el *Concilio de Cartago* (418), DB 101 y sig.; en el *Concilio II de Orange* (529), DB 174 y siguientes; en el *Concilio Tridentino* (1563) DB 793-894.

fluencia la voluntad humana. Pidamos a Dios que seamos capaces de cooperar con su gracia y hacer segura nuestra salvación con nuestras buenas obras, "pre-movidas" por Él.

EPÍLOGO

FUNDAMENTO Y CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA TOMISTA

Sus conceptos y principios fundamentales

Ens/Esse, participación/causalidad

Introducción

La verdadera metafísica o filosofía del ser en Santo Tomás de Aquino ha alcanzado su cumbre.

En este capítulo resumiré y explicaré de la manera más sencilla posible los principales conceptos y principios de la metafísica tomista: su objeto formal, su método, el ser como acto puro, la composición *ens/esse*, la distinción real entre ser y esencia en los entes creados, la participación, la diferencia entre ser y existir, la causalidad, la analogía, el ascenso del ser al Ser subsistente, el trinomio *ens/essentia/esse*.

El objeto formal de la metafísica

En cuanto al *objeto formal* de la metafísica, debemos distinguir entre el *ser universal* (o *en general*, *ens in commune*) y el *ser absoluto* (o *in sí mismo*, *Esse in se*). El primer término, que Aristóteles ([160]) trató (y luego retomó Escoto y Suárez) como objeto de su metafísica (el ser en general o común), designa el concepto más extenso, pero intensamente débil del ser, en cuanto susceptible de cualquier otra adición. (ser hierro, hombre, ángel…). Él es el concepto más abstracto y genérico, común a todos los entes. Es el concepto débil del ser, que considera el ser como una perfección intensiva o cualitativamente mínima, pero extensiva o cuantitativamente máxima, que es la base de cualquier otra perfección que se añade al ser. De ahí que se le llame *esse commune seu in genus* [ser común o en general – ndt]. De esta manera, los entes se enriquecen ontológicamente mediante la adición de otras perfecciones provenientes del exterior. El ser común, débil o genérico es univoco porque todos los entes lo poseen del mismo modo y le añaden otras perfecciones desde fuera ([161]).

El segundo término, que Tomás de Aquino trataba como objeto de su metafísica (el ser en sí), designa el acto puro, el acto supremo, el acto de la misma forma y esencia (forma y esencia que para Aristóteles constituían el "acto por excelencia"), actualidad de cualquier otro acto, la perfección máxima o la perfección de cualquier otra perfección y, por tanto, excluye cualquier adición. El Aquinate escribe: "El acto puro es el ser subsistente en sí

[160] *Metafisica*, VI, 1026a, 34

[161] Cfr. G. Reale, *Il concetto di Filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milán, Vita & Pensiero, 1961

mismo, por tanto, todo ente recibe la perfección última a través de la participación en el ser. Luego, el ser es la consumación de toda forma. De hecho, la forma sólo alcanza la plenitud cuando tiene ser y sólo tiene ser cuando está en acto. Entonces, no hay forma excepto a través del ser. El ser de una cosa es la actualidad de toda forma existente (*actualitas cujuslibet formae existenciatis*)" (*Quodlibetal*es, XII, q. 5, a. 1). "El ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas mismas (*etiam ipsarum formarum*)" (*S. Th*., I, q. 4, a. 1, ad 3).

En esta segunda acepción del ser, el Ser per se subsistente, que coincide con su esencia, es Dios. Este es el concepto fuerte de ser, que considera el *esse* como perfección máxima intensiva o cualitativamente y como fuente de toda otra perfección. El ser tomista es análogo, los entes lo poseen o participan de él en grados muy diferentes.

El Angélico escribe: "El ser con la adición de otras perfecciones exteriores es el ser común o genérico, mientras que el ser considerado sin la adición de otras perfecciones es el Ser divino" (*S. Th*., I, q. 3, a. 4, ad 1). Esto parecería una distinción puramente filosófica de poca importancia, pero si se identifica el ser común con el divino, que coincide con la naturaleza de Dios, entonces caemos en el panteísmo. De hecho, la esencia de Dios coincidiría con el ser que es común a todos los entes, de modo que Dios y las criaturas harían una sola cosa. "*Parvus error in principio fit magnus in fine*" dijo San Pío X retomando a Santo Tomás.

El método de la metafísica de Santo Tomás

En lo que respecta al método (del griego Methodos = vía, camino) o esfuerzo para alcanzar la meta de la metafísica tomista, es el ascenso (*resolutio*) desde el ente al Ser per se subsistente, por los efectos, por lo concreto,

por la experiencia a la causa y a la Causa primera, mediante argumentos racionales y demostrativos que se fundamentan en principios conocidos o evidentes en sí mismos (cfr. *In Boetii de Trinitate*, q. 6, a. 1, ad 3).

El Aquinate, al estudiar los entes finitos, utiliza las definiciones aristotélicas (acto/potencia, materia/forma, sustancia/accidente) y las sublima a la luz de su noción de ser como acto último y perfección de todas las otras esencias, mientras que Aristóteles se había detenido en la esencia y no había llegado al ser como acto último y perfección de la esencia misma. En cambio, cuando debe ascender *(resolutio*) del ser finito al Ser infinito, se sirve del concepto platónico de participación, perfeccionado y leído a la luz de la causalidad eficiente y no de la causalidad formal como hacía Platón.

El ser como acto puro o perfección absoluta

"El ser", para el Aquinate, "de todas las cosas es la más perfecta. El ser es la actualidad de todos los actos y por ello es la perfección de todas las perfecciones/*esse est actualitas omniun actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*"*(De potentia,* q. 7, a. 2, ad 9), "es la más noble de todas las cosas que se añaden a él. Pues sin ser no habría el conocer, ni el amar... *agere sequitur esse*"*(In I Sent.,* q. 17, q. 1, a. 2, ad 3).

El ser para Santo Tomás no es sólo el *esse commune* o plataforma de todo lo que existe, sino que es *esse ut actus* [ser para el acto – ndt] entendido como acto puro que perfecciona toda otra perfección (esencia, sustancia, forma). El ser en sí es puro de toda potencia, imperfección, limitación: en definitiva, es Dios. *"El ser en sí mismo es infinito"(C. Gent.,* lib. I, cap. 43). Si es mezclado o recibido en una potencia entonces es acto mixto y es ente finito. "Toda sustancia, esencia, naturaleza o forma adquiere perfección por el hecho de recibir o participar en el acto de ser" (*C. Gent*., lib. III, cap. 56).

El ser es "la actualidad de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección"*(De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9). Finalmente, "la nobleza de cada cosa depende de su ser" (*C. Gent.*, lib. I, cap. 56).

Res et ens

Entre cosa *(res*) y ente *(ens*) hay una cierta diferencia. En efecto, *ens* expresa la totalidad de una cosa *(ens = essentia habens esse*) [ente = esencia que tiene ser] y no sólo una parte de ella (esencia, forma, materia). Incluso etimológicamente *ens* viene de *esse* (participio presente del verbo ser). El Angélico escribe lapidariamente: *"ens est quod habet esse*"[el ente es lo que tiene ser – ndt] *(I Sent*., d. 37, q. 1, a. 1) o:*"quod participat esse*"[lo que participa del ser – ndt] (*S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3). Así, "ente no dice quididad o esencia, sino el acto de ser"(*I Sent*., dist. 8, q. 4, a. 2, ad 2).

En cambio, *res* se refiere más bien a esencia: *"dicitur res secundum quod habet aliquam quidditatem/se* dice *res* o cosa en cuanto tiene cierta quiddidad o esencia; *dicitur autem ens secundum quod habet esse/se* dice ente en cuanto tiene el ser" (*I Sent*., d. 37, q. 1, a. 1). La palabra quididad o *quidditas* deriva etimológicamente de "*quid sit res*/que es la esencia de la *cosa*".

Distinción real entre ser y estar

El ente es muy distinto del ser como acto. De hecho, "el ente es lo que tiene, participa o recibe el ser *(quod habet esse*)" (*In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1). En definitiva, "el ente es lo que participa del ser (*quod participat esse*) o lo recibe" (*S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3).

El ser se define como acto primero/último, de hecho, es el acto último porque, lógicamente o *in cognoscendo*, él actúa el ente que presupone y que antes de su venida se encontraba todavía en el campo del no-ser. Además, es acto primero porque, realmente o en *siendo*, actúa el ente.

La razón fundamental de la distinción *ens/ser* es que mientras el ser es acto puro (y ésta es su naturaleza de ser); el ente está compuesto de acto (ser) y potencia (esencia), por lo que el ente es finito y está realmente compuesto o mezclado de potencia y acto (y ésta es su naturaleza de ente).

Distinción real entre esencia y ser en los entes creados

El primer filósofo que formuló clara y sistemáticamente la distinción entre esencia y ser en los entes finitos fue Ibn Sina conocido como Avicena (980-1037) en *Sifa* I, 2 (Hortem, p. 48). El metafísico árabe distingue ser y esencia, pero no llega todavía —como lo hará unos 200 años después el Aquinate— al concepto de ser como acto puro y perfección de toda perfección, Avicena confunde existencia con ser y escribe que la existencia es un atributo accidental de la esencia ([162]).

De todo esto se sigue que ser y esencia son verdaderamente distintos en los entes finitos. La esencia es una especie de capacidad o contenedor (participante) respecto del ser del cual es recibido o participado: "el ser en sí mismo es infinito. Puede ser participado por infinitos entes y de infinitas maneras. Si el ser de un ente es finito, significa que no lo es en cuanto ser, sino en cuanto es recibido, participado, limitado por una "esencia presente

[162] Cfr. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, París, 1937

en el ente" (*C. Gent*., lib. I, cap.43). La esencia es al ser como la potencia al acto, la materia a la forma.

Causalidad y participación

El concepto de participación se encuentra como elemento fundacional en el sistema de Platón (aplicado al Hiperuranio como causa formal extrínseca o ejemplar del mundo sensible) y luego, perfeccionado, en el de Santo Tomás de Aquino (aplicado al Ser por esencia en cuanto causa final y eficiente de los entes por participación).

Platón enseñó con razón que se necesita algo o alguien para explicar el mundo sensible: el *Demiurgo* o *Principio eficiente*, que transfunde o baja el mundo de las Ideas al mundo sensible. El Demiurgo es la causa eficiente, personal (inteligente y libre) del mundo sensible, que como todo efecto necesita de una causalidad eficiente, la cual explique su génesis, *sin embargo, el Demiurgo aún no es una causa eficiente no causada y creadora ex nihilo*.

En esto Platón supera a Aristóteles, el cual asigna al Motor Inmóvil sólo la causalidad final y no la causalidad eficiente. Según Aristóteles (*Física*, libro III) el primer Motor Inmóvil mueve todo permaneciendo totalmente quieto. Por tanto, atrae moralmente hacia sí otras cosas como objeto de amor, y no las produce física y verdaderamente en el ser como causa eficiente. Finalmente, para Santo Tomás Él se mueve eficientemente, crea ex nihilo, no es movido y, finalmente, atrae todo hacia Sí como objeto de amor y Bien supremo ([163]).

[163] S. Tomás de Aquino, *In III Phys*. *Arist*., lect. 2., n. 285, *S. Th*., I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent*., II, c. 16, n. 935.

Platón se sirve de la participación para explicar las relaciones entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas o Hiperuranio. Según Platón (Diálogo *El Parménides*) el mundo sensible participa del mundo de las Ideas. Por ejemplo, las cosas bellas de este mundo sensible, en el que vivimos los humanos, participan de la Idea de Belleza. *Santo Tomás lee la participación a la luz de la causalidad eficiente creadora ex nihilo* y explica cómo los entes finitos o por participación derivan su origen del Ser mismo subsistiendo por su esencia: por causalidad eficiente. Por lo tanto, el Ser por esencia o el Creador es causa de los entes por participación, que son sus efectos o sus criaturas. Los entes finitos no tienen parte física del Ser por esencia, porque el Ser es simple, sin partes e indivisible. Por lo tanto, los entes poseen de manera finita y limitada las perfecciones absolutamente perfectas e ilimitadas del Ser por esencia.

La participación tomista es mucho más perfecta que la platónica porque se encuadra *en el orden de la causalidad eficiente, creadora ex nihilo* y no sólo informadora del mundo material a través de las Ideas (Dios es la Causa primera eficiente de todos los entes).

El término participación, al igual que el verbo participar, puede tener dos significados. Una pasiva: *partem capere seu partem habere* [poseer parte o tomar parte – ndt]; la otra activa: *partem dare seu partem comunicar* [dar parte o comunicar parte].

En la primera parte, llamada *ascendente*, de la metafísica tomista (la *resolutio* o ascenso de los seres finitos al Ser por esencia) el término participación se toma en un sentido *pasivo: recibir una parte de alguien*, pero en sentido figurado y no en sentido material o físico, es decir, poseer o *recibir parcial o finitamente lo que pertenece a otro enteramente*, intrínsecamente o por su naturaleza.

En la segunda parte, llamada *descendiente*, de la metafísica tomista, que se refiere a la creación o salida de entes del Ser per se subsistente, el concepto de participación se entiende en un sentido *activo*, es decir, *comunicar parcialmente alguna cosa a los demás*; en el caso del Ser subsistente comunicar o participar activamente el propio ser, no física o materialmente, sino parcialmente a las criaturas o entes finitos.

El Ser subsistente es un acto infinito, absolutamente perfecto, puro y, por lo tanto, nunca es participante o receptor de alguna cosa de otro, como la potencia recibe el acto. El Ser no participa de nada, no recibe nada de nadie. Es el ente finito el que participa del Ser per se, recibiendo de Él parcialmente el ser (cf. *In Boetii de hebdomadibus*, lec. II, 24).

Así, "todo lo que recibe o participa en parte de alguna cosa es causado o efecto"; la causa o efecto es el participante en la causa que es el participado: Dios o el Ser subsistente es sólo y siempre participado, el ente finito es sólo y siempre participante.

En sentido figurado, *participar* significa *tomar parcialmente parte en* una perfección que otro tiene por su naturaleza y de manera ilimitada: "Dios es participado en las cosas no como parte, sino según la difusión y procesión de sí mismo" (*S. Th*., I, q. 75, a. 5, ad 1), mientras que en un sentido material o físico (que nunca debe aplicarse al concepto metafísico de participación) participar significa *tomar física o materialmente una parte de* alguna cosa. El *ser*, en cambio, *es inmaterial, no tiene partes físicas y no es susceptible de división*. Así, el concepto de participación significa que los entes finitos *toman parte en el ser* o poseen el ser de una manera limitada: "cuando alguna cosa recibe en parte lo que pertenece plenamente a otro, se dice que participa de ello" (Santo Tomás, *In Boetii de hebdomadibus*, lec. II, 24).

Además, la participación de los entes en el Ser es remota y limitada: "toda cosa es ente en cuanto participa, según una cierta semejanza, aunque *a distancia y de manera limitada*, en la primera realidad que es el Ser por esencia" (*S. Th*., I, q. 4, a. 6).

¡Atención! La participación tomista cae *dentro del orden de la causalidad eficiente* (Dios es la Causa primera eficiente creadora ex nihilo de todos los entes) y *no de la causalidad final* (como quería Aristóteles) ni de la causalidad formal intrínseca (como querían los neoplatónicos), o sea, Dios no entra panteístamente en composición con el mundo (la materia) como su forma. Esta interpretación neoplatónica de la participación es la puerta abierta al panteísmo, según el cual Dios sería el *anima mundi*.

Sin embargo, en este Platón (*Fedón*, 101c; *Timeo*, 28a), no el neoplatonismo panteísta, supera a Aristóteles, el cual asigna al Motor Inamovible sólo la causalidad final y no la causalidad eficiente. Según Aristóteles (*Física*, lib. III) el primer Motor Inamovible mueve todas las cosas mientras permanece totalmente inmóvil. Por lo tanto, atrae moralmente hacia sí, como objeto de amor, otras cosas y no las produce física y realmente en el ser como causa eficiente. Finalmente, según Santo Tomás, el Motor Inamovible se mueve eficientemente, crea ex nihilo, no es movido y, finalmente, atrae todo hacia Sí como objeto de amor y Bien supremo ([164]).

El ente finito no es ser, sino que posee el ser por participación, por lo que es un ente causado o un efecto y nos hace remontarnos a la causa o razón de ser (el porqué) de su existencia limitada; esta razón de ser o explicación de la existencia del efecto es proporcionada sólo por el Ser subsistente.

---

[164] S. Tommaso d'Aquino, *In III Phys. Arist*., lect. 2., n. 285, *S. Th*., I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent*., II, c. 16, nº 935.

Los límites de las perfecciones de los entes se fijan, no por casualidad, sino por el Ser subsistente. De hecho, estos límites son debidos a las esencias o receptáculos de los entes, que participan o reciben el ser de Dios (*In Boetii de hebdomadibus*, le. II, nº 24; *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 26).

El ente es una esencia que recibe el ser. Ahora bien, la Mente de Dios, que coincide con su Esencia (en Dios no hay distinciones reales, pero el hombre distingue lógicamente o en función de su manera de conocer las diversas perfecciones divinas para estudiarlas y hablar mejor de ellas), primero se hace una idea de las esencias creadas y les da sólo una consistencia lógica o ideal y mental, luego las pone en ser o en acto y reciben de Dios una consistencia ontológica y real, que es limitada más o menos según sea la esencia del recibidor más o menos limitada (por ejemplo, del menos perfecto al más perfecto: el mineral, el vegetal, el animal, el hombre, el ángel). Por tanto, Dios establece los grados de perfección de los entes y los coloca en un cierto orden o jerarquía mediante la participación de la esencia de los entes en su Ser subsistente.

Así, participar del ser significa poseer o recibir (como el efecto de la causa eficiente) de manera limitada el ser, que se encuentra de manera perfecta e ilimitada en el Ser mismo subsistente o por naturaleza.

Para explicar el principio de causalidad eficiente, Santo Tomás retoma la definición de Aristóteles: "todo lo que se mueve es movido por otro" (*S. Th*., I, q. 2, a. 3) y aporta otras análogas: "todo lo que comienza a ser tiene una causa eficiente" (*S. Th*., I-II, q. 75, a. 1). Pero mientras Aristóteles aplicó el principio de causalidad eficiente sólo en cosmología al movimiento o al devenir de las cosas y no a Dios o al Motor Inmóvil (que ejerce una causalidad puramente final), el Angélico lo aplica también a la metafísica y a Dios y especifica: "*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu*/el

ente en potencia pasa al acto sólo a través de un ente ya en acto que lo mueve hacia el acto". En efecto, cualquier cosa para ser causa debe poseer ya la perfección del efecto, es decir, debe tener ya lo que comunica de actualidad al efecto. Ahora bien, "el ser es actualidad de todos los actos y por tanto es perfección de todas las perfecciones/*esse est actualitas omniun actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectum*" (cfr. *In III Physicorum*, lec. II, nº 285; *De potentia*, q 7, a. 2, ad 9). Entonces, aquello que es eficiencia al máximo grado es el ser.

El concepto de creación ex nihilo es similar al de participación. De hecho, Dios concede, participa o da a las criaturas o entes finitos de forma limitada el ser ilimitado, que coincide con su naturaleza.

Además, el Angélico —tras distinguirse de Aristóteles (*Física*, libro III), que aplicaba sólo cosmológica o físicamente el principio de causalidad eficiente al movimiento o devenir de las cosas— lo aplica también a la metafísica y a Dios y, por tanto, se distingue también de Platón (*Fedón*, 101c; *Timeo*, 28a), en cuanto *interpreta la participación a la luz de la causalidad eficiente creadora ex nihilo y no de la causalidad formal extrínseca o ejemplar* bajada por el Demiurgo al mundo sensible (como hacía Platón) y, sobre todo, no cae en el error de los neoplatónicos, que al asignar a Dios una causalidad formal intrínseca le hacen entrar en composición con el mundo de manera panteísta ([165]).

Platón fue el primero en concebir el principio de participación y lo utilizó para explicar la relación de las Ideas con el mundo sensible. Santo Tomás de Aquino toma de Platón el concepto de participación y lo lee a la luz

[165] Aristotele, *Fisica*, lib. III; S. Tomás de Aquino, *In III Phys. Arist*., lect. 2., n. 285, *S. Th*., I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent*., II, c. 16, nº 935.

del principio de causalidad eficiente creadora a partir de la nada ([166]), perfeccionando a Platón (que le asignó sólo causalidad eficiente, pero no creación ex nihilo), superando a Aristóteles (que sólo le dio causalidad final) y evitando el error panteísta de los neoplatónicos que hicieron de Dios la causa formal intrínseca del mundo.

Según Platón, el mundo sensible participa del mundo de las Ideas o inteligible (*Hiperuranium*), ya que es su copia o sombra. En efecto, las Ideas son la realidad perfecta y absoluta, mientras que el mundo sensible es imperfecto y material. Las Ideas informan al mundo sensible del mismo modo que la forma informa a la materia. Platón escribe: "todo ser sensible viene a la existencia participando de su correspondiente Idea"*(Fedón*, 101c). El mundo de las Ideas es el modelo, la forma ejemplar o externa a partir de la cual el Demiurgo moldeó (y no creó en sentido estricto) a su imitación el mundo sensible informado intrínsecamente por el mundo inteligible *(Timeo*, 28a).

Así, para Platón, la verdadera realidad es la de las Ideas, que representan la causa formal, mientras que el mundo de los entes sensibles, que representa la causa material, es una realidad aparente, compuesta de sombras y fenómenos. Los entes sensibles encuentran su fundamento en el mundo de las Ideas y de los Principios (*Hiperuranio*) como la materia en la forma. El mundo sensible es una manifestación, una copia, imitación o sombra del mundo de las Ideas. La participación es el puente platónico que une ambos mundos, es decir, según Platón el mundo de los entes sensibles participa del mundo de las Ideas, es decir, recibe parcialmente o de manera *finita y formal* lo que el Hiperuranium es no sólo *formalmente sino también enteramente*

---

[166] Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, Torino, SEI, 1939, III ed., 1963.

([167]).Para Platón lo recibe del Demiurgo como causa eficiente pero no como creador, mientras que para Aristóteles el primer Motor Inmóvil sólo ejerce una causalidad final y en esto el Estagirita es inferior a Platón, perfeccionado por Santo Tomás con el concepto de creación ex nihilo. En efecto, el Angélico explica: "del hecho de que una cosa sea *ente por participación se sigue que* es causada por otra (que es ser por esencia) /*ex eo quod aliquis est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio*" (*S. Th*., I, q. 44, a. 1, ad 1).

La grandeza del *Duce de los estudios* (como Pío XI definió a Santo Tomás en su Encíclica *Studiorum Ducem*, 29 de junio de 1923) es la de haber leído a la luz del concepto de ser como acto puro todos los demás principios de la metafísica. Así, la participación del ser finito (*ens per participationem*) en el Ser infinito y per se subsistente (*ens per essentiam*) presupone la supremacía del *esse ut actus* sobre cualquier otra perfección (forma, esencia, sustancia) y también respecto al ente. El ser es el participado, el ente es el participante y el participado es a la causa como el participante es al efecto. El ente es tal porque *participat finite esse* (participa del ser de manera finita) y también porque su esencia es realmente distinta de su ser y al recibir su ser lo limita y lo hace compuesto o mezclado de acto y potencia (= esencia). Por tanto el *esse* como acto es infinito, pero si es recibido y participado de forma limitada y finita en una esencia (mineral, vegetal, animal, humana, angélica) será un ente finito y compuesto de ser y esencia (mineral, vegetal, animal, humana, angélica) ([168]).

---

[167] Cfr. G. Reale, *Platón* , Milán, Vita & Pensiero, 1996.

[168] El padre Cornelio Fabro diseccionó mejor y antes que nadie este tema (cfr. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* , Turín, SEI, 1939; Id., *Partecipazione e causalità,* Turín, SEI, 1961).

La dependencia del efecto causado por una causa eficiente viene exigida en último término por el hecho de que algo es ente por participación, lo cual requiere el ser per se o por esencia (cfr. *S. Th*., I, q. 44, a. 1, ad 1). Pues cuando un ente imperfecto participa de una perfección, requiere primero un ser perfecto o por esencia, que tenga esa perfección por esencia (cfr. S. *Th*., I, q. 79, a. 4).

Por tanto, el ser como acto o como actualidad de todo acto y, por tanto, perfección de toda perfección, es en sí mismo o *de iure* infinito. En efecto, "el ser es la actualidad de todos los actos y, por tanto, la perfección de todas las perfecciones/*esse est actualitas omniun actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*" (*De potentia,* q. 7, a. 2, ad 9). Por lo tanto, "el ser por esencia o por se subsistente es uno sólo, así como la blancura es sólo una. Por lo tanto, es necesario que toda otra cosa sea ente o blanco por participación, para que en ella la sustancia o esencia que participa del ser o lo recibe y lo limita sea verdaderamente distinta del ser participado (*Quodl*., III, 20).

La participación establece, a nivel estático, la composición del ente de ser y esencia como acto y potencia realmente distintos. Además, la participación, a nivel dinámico, establece la dependencia total del ente del Ser por esencia, que es Dios, quien tiene la dignidad de pertenecer intrínsecamente o por naturaleza de ser a su esencia. Dios no es causado, no es causa de sí mismo, sino que es causa de todos los entes, porque el ser pertenece intrínsecamente a su naturaleza, mientras que es participado o recibido por entes finitos o por participación (*S. Th*., I, q. 11, a. 4; ibíd. q. 4, a. 2, ad 3)

El *participado* es a la *causa* como el *participante* es al *efecto*. Por ejemplo, Dios es el Ser participado, el hombre es el ente participante.

“Cuando un ente recibe de manera limitada lo que otros tienen de manera total, se dice que lo participa o lo recibe. Por ejemplo, el hombre participa de la animalidad, porque no la recibe en toda su extensión; Sócrates participa de la humanidad porque no la recibe de forma total, sino limitada. Así se dice que el "efecto participa de la causa especialmente cuando no recibe la misma potencia, por ejemplo, cuando se dice que el aire participa de la luz del sol, pero no igual ni totalmente" (*In De Hebd*., lección II, nº 24): el ente creado participa del Ser per se subsistente o infinito porque no lo recibe de manera total, sino limitada. Esta distinción conduce a la composición *ens*/*esse* que es el fundamento de la metafísica tomista y la perfección de la metafísica aristotélica. De hecho, Aristóteles se había detenido únicamente en la esencia sin dar el siguiente paso hacia el ser como acto primero/último de toda esencia.

El Aquinate escribe: “El ente es el participante, el Ser per se es lo participado. […]. El ser es participado en los otros entes, mientras que el ser no participa de otra cosa. […]. El ente participa del ser en la forma en que lo concreto participa de lo abstracto o universal. Por tanto, el ente puede participar de cualquier cosa, mientras que el ser no (*In Boetii de hebd*., lección II, nº 24). Es con Santo Tomás que el ser ocupa el primer lugar y la cumbre de todas las perfecciones, mientras que los platónicos lo sitúan después del Uno y del Bien. El ser es el acto y la perfección de todos los otros actos (*S. Th*., I, q. 75, a. 5, ad 1).

Para el Angélico la perfección primera y suprema ya no es la Idea, el Bien, el Intelecto, la Sustancia, sino el ser, según la metafísica del Éxodo (III, 3-15): *“Ego sum qui sum”*. Dios es *“El que es”* o *“el Ser por esencia”*. El Doctor Común glosa: “El ser subsistente o *El que es* representa el nombre más propio de Dios, ya sea por la etimología del término que es el ser, de

hecho expresa el mismo ser y no algún modo particular de ser; ya sea por la "universalidad del significado porque todos los demás términos son menos vastos y universales que el término ser" (*S. Th*., I, q. 13, a. 11) ([169]).

Ente, esencia, ser

El ser como perfección última de todas las perfecciones y actualidad de todos los actos es infinito en sí mismo, no es limitado ni imperfecto. Por tanto, el ser como acto es *participado* y *nunca es un participante*, que en sí es finito en cuanto recibe una parte del ser como la potencia recibe el acto.

El Angélico escribe: “el ser puede ser *participado* por otras cosas, pero *no puede participar de ninguna cosa*. En cambio, el ente finito, es decir, la esencia que tiene el ser, participa del ser como el efecto participa de la causa, como lo concreto participa de lo "abstracto" (*In De Hebd*., lección II, nº 24).

La esencia es lo que pone límites al ser (por ejemplo, el ser si se recibe en la esencia humana será un ser humano y no un ser infinito).

Santo Tomás explica también: "el ser es común a todas las cosas (la piedra es o recibe el ser por participación, la flor es, el caballo es, el hombre es, el ángel es, es decir, reciben el ser en forma limitada por sus esencias; Dios es y sólo Dios es el Ser por esencia y no lo recibe por participación). Por tanto, estas cosas no se distinguen entre ellas por la razón del ser, que

[169] En hebreo, *Jahwèh* (*El que es*) deriva de la raíz *haiah* (*Yo soy El que soy*). Cfr. A. Vaccari, *Jahvé e i nomi divini nelle religioni semitiche*, en "Biblica", n.º 17, 1936, págs. 1-10; A. Romeo, *Dio nella ricerca umana,* editado por G. Ricciotti, Roma, 1950, págs. 322-334; S. Garofalo, *Dizionario di teologia dommatica,* Roma, Studium, 4ª ed., 1957, págs. 408-409, entrada *"Tetragrammaton*".

es común a todas ellas. Ahora bien, puesto que estas cosas difieren realmente entre sí, es necesario que estas cosas o entes difieran o porque el ser mismo es especificado y diversificado por ciertas diferencias que son añadidas *desde fuera*, lo cual es imposible porque fuera y más allá del ser no hay nada; o porque el mismo ser pertenece a esencias o naturalezas específicamente o sustancialmente diferentes (por ejemplo, naturaleza mineral, vegetal, humana, angélica y divina). Por tanto, hay que admitir que las cosas difieren a causa de sus distintas naturalezas o esencias por las que se participa o recibe el ser en manera sustancialmente distintas" (*Summa Contra Gent.*, lib. I, cap. 26).

Ser y existencia

Santo Tomás utiliza el término existencia en varias de sus obras (*C. Gent.*, lib. II, cap. 82; lib. IV, cap. 29 [170]; *De Veritate*, q. 1, a. 2, ad 3 [171]). En su comentario a la Metafísica de Aristóteles escribe que "el lógico estudia el modo de atribuir o predicar un nombre o un verbo a un sujeto, mientras que el metafísico estudia la existencia de las cosas (*logicus considerat modum praedicandi et non existentiam rei, philosophus quaerit existentiam rerum*)" *(In VII Met.*, lec. 17, nº 1658).

Para el Angélico, el término existencia sirve para significar la pertenencia de algo al mundo real, objetivo, externo al sujeto pensante. Así, lo que existe es real y no una mera idea o un ente lógico. La existencia es muy

---

[170] "La verdad se deriva de las cosas que existen realmente y no sólo lógicamente o en apariencia/*ea quae in rei existentia sunt et non solum in apparentia*".

[171] "La verdad que se introduce en la mente por las cosas no es fruto del pensamiento de la mente, sino de la existencia de las cosas/*veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae sed existentiam rei*".

distinta del acto de ser o del ser como acto, de hecho, la existencia es una simple realidad de facto, es decir, es un hecho que las cosas existen y el conocimiento humano deriva de su existencia como conformidad del intelecto con la realidad existente.

La existencia es algo real (por ejemplo, una piedra), que pertenece al mundo real y no al mundo de las ideas. Esta pertenencia al mundo de la existencia real existe del mismo modo en las piedras, las plantas, los animales, los seres humanos, los ángeles y Dios. La existencia como hecho de pertenecer al mundo real o como hecho de existir y no como acto de ser o estar en acto conoce gradualidad, mayor o menor intensidad. Dios existe o está existiendo igual que la piedra existe o está existiendo. La existencia es un concepto unívoco, no analógico como lo es el ser. De hecho, el ser de Dios es sustancialmente diferente e infinitamente superior al del ángel, pero en cuanto al hecho de existir realmente o pertenecer al mundo externo y no ideal, ambos (Dios y el ángel) son una realidad de facto de igual manera. Es una realidad de facto que la piedra existe, es decir, no es un no-ser, del mismo modo que la planta, el animal, el hombre, el ángel y Dios son realmente existentes.

De ahí que no sea correcto traducir el término *existentia* con *ser* (*esse*) porque entre *existere* y *esse* hay una gran diferencia como entre el acto y un hecho concreto o el efecto del acto (el acto de ser actúa la esencia y la hace salir fuera de la nada dando existencia real al ente). Por ejemplo, es un hecho que un gato está delante de mí, mientras que el ser del gato es lo que actúa su esencia felina y hace salir el ente finito (por ejemplo, el "gato Bobby") de la nada y existe (*ex sistere/*salir fuera).

"El ente existe, pero ser no es existir" (E. Gilson, *L'essere e l'essenza*, Milán, 1988, pág. 342).

El ente se resuelve en el Ser subsistente

Una vez establecida la distinción real entre esencia y ser en los entes creados, es necesario explicar su unión real. El ente no tiene derecho al ser, puede recibir el ser y puede perderlo. El ente finito por naturaleza es contingente, es decir, puede tener ser así como no tenerlo.

Santo Tomás resuelve el problema de dos modos: 1°) la vía de la composición y 2°) la vía de la participación, que vimos arriba.

En cuanto a la primera vía, después de haber observado que el ente finito se compone de dos elementos distintos, la esencia y el acto de ser, el Angélico explica: "todo ente en el que el ser es diferente de su esencia recibe el ser no de sí mismo, sino de otro. Ahora bien, todo lo que es gracias a otro requiere como causa primera lo que es per se. Por lo tanto, debe haber un ente que sea causa del ser en todos los entes finitos en cuanto sólo él es el ser, de lo contrario iríamos al infinito en las causas porque todo ente que no es solo ser, sino que también está compuesto de esencia debe tener una causa. De ahí que los entes finitos reciben el ser del Ente primero, que es sólo ser puro sin composición de esencia y éste es la Causa Primera o Dios" (*De ente et essentia*, IV, n. 27).

En cuanto a la segunda vía, el Angélico toma como punto de partida la participación del ente en el ser y la prueba, como he dicho más arriba (cfr. *In Joann*., Prólogo, nº 5).

Aquí, partiendo de la composición y distinción de ente, esencia y ser, Santo Tomás llega a demostrar la existencia (de manera metafísica además de las 5 maneras también comunes a otros filósofos) del Ser mismo subsistiendo por su naturaleza o esencia, que es Dios.

El objeto de la metafísica tomista supera al aristotélico

Para Aristóteles el objeto formal de la metafísica era la esencia o sustancia que en última instancia constituye y perfecciona a el ente, es decir, estudia el ente en relación con la sustancia. De hecho, para el Estagirita la forma es el acto último que perfecciona toda esencia. Para el Angélico es el ser como acto del ente que confiere la actualidad a la esencia. El ente y la sustancia son el recipiente o el participante, mientras que el ser como acto es el recibido o el participado (*S. Th*., I, q. 4, a. 1, ad 3), es decir, el Aquinate estudia el ente. en relación al ser como acto último del ente o según lo que lo constituye como ente, o le da realidad o lo hace existir, es decir, emerger fuera de la nada y de la causa. Ésta es la novedad y la genialidad de la metafísica tomista ([172]). El ser es la raíz primera y perfección última de todo ente o de toda la realidad, es la actualidad de todo acto, la culminación de toda perfección y por tanto de la esencia misma. El ser en sí es siempre y sólo acto o acto puro de cualquier potencia o composición.

"Entre todas las cosas, el ser es el más perfecto (*esse est inter omnia perfectissimum*). […]. El ser es la actualidad de todo acto y por tanto la perfección de toda perfección" (*De pot*., q. 7, a. 2, ad 9); "El ser es el acto último o perfectivo, que es participable por todos, mientras que el ser no participa de ninguna cosa. El ser es participado y no participante (*Ipsum esse est actus ultimus, qui partecipabilis est ab omnibus; ipsum esse autem nihil participat*)" (*De anima*, q. 6, a. 2); "El ser es la más perfecta de todas las cosas, porque es el acto de todo ente y de toda forma o esencia. Por tanto, el

[172] Cfr. C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969

ser es al ente lo que el recibido o participado al recipiente o participante" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

En definitiva, el acto es siempre más perfecto que la potencia. Luego, el ser, que es el acto último, es la más perfecto de todas las cosas. La forma o sustancia está en acto sólo gracias al ser. El ente existe en acto gracias al ser que actúa la esencia. Lo que es ser como acto es la actualidad o perfección de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección (ibíd.). “El elemento más íntimo del ente es el ser, después del ser el elemento más íntimo es la forma, gracias a cuya mediación el ente recibe el ser” (*De nat. accid.*, cap. 1).

Sólo con esta noción del ser como perfección suprema se puede derrotar al nihilismo filosófico. De hecho, incluso para Platón y Aristóteles la nada es alguna cosa (materia indeterminada, caos, vacío) porque no tenían la noción exacta del ser como acto o perfección última. Por tanto, sólo para Santo Tomás la nada es no ser, mientras que el ser es la perfección última que da consistencia, realidad y actualidad a todos los entes. De ahí que es necesario elegir: o la metafísica tomista del ser como acto último y perfecto o la filosofía del no ser como nada absoluta (nihilismo posmoderno). Sólo el ser como acto hace del ente algo real, existiendo en acto, sólo el ser confiere al ente nobleza, perfección y capacidad de acción.

A partir del objeto formal (ser como acto) el Angélico remonta al Ser subsistente por esencia que es Dios (término de la metafísica ascendente).

Conclusión

La metafísica tomista se apoya en estos tres pilares: 1°) el ser como acto final de todo acto, de toda sustancia y como perfección de toda perfección; 2°) el principio de participación leído a la luz de la causalidad eficiente creadora; 3°) el ente como esencia que recibe el ser y lo limita.

A partir de estos tres conceptos, Santo Tomás resuelve los efectos en su causa y los entes por participación en el Ser por esencia: "todo lo que es alguna cosa por participación remite a otro ente que es la misma cosa por esencia como a su principio o causa suprema (por ejemplo, las cosas calientes por participación se reducen al fuego que es caliente por esencia). Ahora bien, puesto que todos los entes existentes participan realmente en el ser, y son entes por participación, es necesario que haya en la cima de todos los entes finitos alguno que sea el ser por su misma esencia, es decir, que su esencia sea el ser. Pero éste es Dios, causa perfectísima y suficiente de todos los entes: de él todos los entes participan en el ser o reciben el ser por participación, como el efecto deriva de la causa" (*In Joann*., Prólogo, n. 5).

Así, el tomismo logra explicar las relaciones entre lo finito y lo infinito sin caer: 1º) en el ocasionalismo exagerado o sobrenaturalismo, que niega toda consistencia ontológica a las causas secundarias o entes finitos y la atribuye sólo a Dios; 2º) en el panteísmo o naturalismo auto-divinizante, que hace coincidir el ente finito por participación con el Ser infinito o por esencia y hace de Dios el alma o la forma del mundo material; 3º) en el nihilismo filosófico/teológico o destruccionalismo de la naturaleza y la sobrenaturaleza, que al negar la analogía niega la posibilidad de conocer alguna cosa sobre Dios, la realidad, la moral y si fuese posible quisiera aniquilar a Dios, a la razón y al ser por participación.

RESUMIENDO

Las XXIV tesis tomistas nos han hecho recorrer toda la sustancia a través de los "*principia et pronuntiata majora* / principios fundamentales" de la filosofía del Aquinate, desde la metafísica hasta la teodicea. El tomismo se puede resumir en algunos conceptos fundamentales:

1º) *realismo del conocimiento*, según el cual existe la primacía de la realidad sobre el sujeto cognoscente, para quien la verdad es la conformidad del pensamiento humano con la realidad objetiva y extra-mental;

2º) *distinción y primacía del ser subsistente sobre el ser por participación*, Dios es el ser subsistente por su naturaleza o esencia, y las criaturas tienen o participan del ser absoluto e infinito de Dios análogamente y en diversos grados (el ángel, el hombre, el animal, la planta y el mineral). Por lo que, mientras que sólo en Dios el ser es idéntico a la esencia, en las criaturas son realmente distintos. Aquí podemos ver la originalidad y el genio de la metafísica tomista, que supera incluso a la metafísica aristotélica a través de la doble diferencia ontológica a) entre los entes y el ser y b) entre la esencia y el acto de ser en los entes. El ser es el acto último de toda esencia, y el ente es una esencia que ha recibido el ser y existe realmente;

3º) *Dios es trascendente y distinto del mundo*, pero es omnipresente en él por ser infinito por naturaleza, por potencia habiéndolo causado y manteniéndolo en la existencia, y por omnisciencia viendo todo lo que sucede en este mundo. El ente creado está compuesto de potencia y acto, mientras que

Dios no es más que acto o acto puro de toda potencialidad, que expresa límite e imperfección;

4º) *el mundo material también está compuesto de materia y forma*, el hombre de cuerpo y alma, mientras que el ángel o espíritu puro es solo de esencia y ser que están entre ellos como potencia y acto;

5º) *Dios ni siquiera está compuesto de esencia y ser*, sino que es el ser mismo subsistente por su esencia;

6º) *el intelecto ilumina a la voluntad* y la precede, pero *la voluntad mueve al intelecto* a conocer un objeto dado y sobre todo lo mueve en la producción del acto libre haciéndole emitir el juicio práctico-práctico;

7º) *los principios conocidos por sí mismos, especulativos y prácticos, no sólo tienen valor lógico, sino real y metafísico*, de modo que la verdad y la moral no son subjetivas, sino objetivas y se basan en la naturaleza y la realidad;

8º) *Una clara distinción entre el orden natural y el sobrenatural*, la naturaleza no tiene derecho a la gracia sobrenatural, pero Dios la confiere libre y gratuitamente a la naturaleza sin estropearla y elevarla.

Véase cómo las XXIV tesis las contienen y las explican todas.

Metafísica

Tesis I-VI

La metafísica se aborda desde la primera hasta la sexta tesis.

La *"primera tesis"* enseña que el acto expresa perfección y la potencia principio pasivo, y por lo tanto la potencia y el acto son realmente distintos

el uno del otro. Dios es el acto puro de toda potencia o imperfección, mientras todas las criaturas están compuestas de potencia y acto, es decir, son actos mezclados con potencia y, por lo tanto, son imperfectos y limitados.

La *"segunda tesis"* especifica que el acto mismo expresa perfección y no contiene límites; sólo la potencia, que es la capacidad de recibir la perfección, si está unida al acto, la limita y la hace finita.

La *"tercera tesis"* expone la doctrina genuinamente tomista (a la cual no había llegado ni siquiera Aristóteles) de la distinción real entre esencia y ser. El ente es una esencia que, al recibir el acto de ser, existe realmente. Aristóteles se había detenido en la esencia como perfección última, mientras que el Angélico observa con razón que la esencia, aunque está en acto primero en sí misma, está sin embargo en potencia con respecto al ser, que es la actualidad última de todos los actos y de todas las perfecciones. Esta tercera tesis marca la culminación de la filosofía tomista y de la filosofía en general, más allá de la cual "sólo existe la visión beatífica". Sólo Dios, que es puro acto o ser por esencia, es único y simplicísimo (sin ninguna composición) y es el ser mismo subsistente, mientras que los demás entes participan o reciben, de manera limitada, el ser de Dios y están compuestos de esencia y ser.

La *"cuarta tesis"* expone la doctrina del concepto unívoco, equívoco y análogo y afirma que se puede hablar de Dios por la analogía de los entes tanto de atribución como de proporcionalidad. El ser se atribuye a Dios y a las criaturas de manera similar, es decir, con una diferencia sustancial pero relativamente similar.

La *"quinta tesis"* estudia la sustancia y los accidentes y demuestra que toda criatura está compuesta de sustancia/accidentes, potencia/acto, esencia/ser, mientras que Dios no lo está. Él es absolutamente simple.

La *"sexta tesis"* trata de los accidentes absolutos y del accidente relación o de estar relacionados con alguna cosa, que es alguna cosa de relativo pero real. Por ejemplo, la paternidad es una relación entre padre e hijo, que tiene un fundamento real, a saber, la generación del hijo por parte del padre.

Cosmología

Tesis VII-XII

De la séptima a la duodécima tesis se estudia la cosmología o filosofía natural.

La *"séptima tesis"* trata de la criatura espiritual (ángel), que es simple en su naturaleza, pero está compuesta de esencia espiritual y ser (los cuales están entre ellos como potencia/acto) y de sustancia/accidentes, pero no de materia/forma.

La *"octava tesis"* estudia el ente material (desde el hombre hasta el mineral), que en cambio está compuesto en su esencia misma de materia y forma, que se unen como la potencia al acto y la esencia al ser. El cuerpo forma parte de la esencia del hombre y no es un mero accidente como querían Platón y Descartes.

La *"novena tesis"* explica cómo la materia y la forma no son sustancias completas en sí mismas, es decir, no tienen el ser para sí mismas, sino que sólo se unen y, por lo tanto, forman un compuesto sustancial como co-principios de que uno necesita del otro.

Las *tesis "décima"*, *"undécima"* y *"duodécima"* estudian los accidentes cantidad, extensión, lugar, tiempo, movimiento físico y el principio de individuación.

Psicología

Tesis XIII-XXI

Desde la tesis XIII a la XXI se estudia la psicología racional.

Con la *"decimotercera tesis"* comienza el estudio de la vida y el alma. La vida consiste en el movimiento inmanente, es decir, nutrirse, crecer y reproducirse (que es movimiento inmanente en lo que se refiere a la especie); El alma es la forma substancial del cuerpo.

La *"decimocuarta tesis"* explica cómo el alma de las plantas y los animales no son formas subsistentes en sí mismas, sino que dependen totalmente del cuerpo, de modo que se corrompen junto con él, sin embargo, son el principio por el cual el viviente existe y vive.

La *"decimoquinta tesis"* estudia el alma humana, que es racional, espiritual, incorruptible e inmortal; es creada por Dios e infundida en el cuerpo cuando el cuerpo está formado y dispuesto a recibirlo.

La *"decimosexta"* especifica que el alma racional como forma sustancial del cuerpo es una sola y no puede haber dos en el mismo cuerpo.

La *"decimoséptima*" trata de las facultades orgánicas y no corpóreas o potencias activas del alma sensitiva y racional, es decir, espiritual. El intelecto y la voluntad son facultades espirituales o inorgánicas no situadas en el cuerpo sino en el alma, mientras que las facultades sensitivas están situadas en el compuesto y especialmente en el cerebro (directa o al menos indirectamente).

La *"decimoctava*" trata del alma racional y de su facultad cognoscitiva o intelectual, que es inmaterial intrínsecamente, es decir, no está situada en el cuerpo, pero abstrae objetivamente conceptos de los sentidos. Su objeto común es el ente en general, mientras que su objeto propio es la esencia inteligible de las cosas sensibles porque el hombre está compuesto de alma y cuerpo y su modo de conocer no puede separarse de su modo de ser.

La *"diecinueve*" habla extensamente de la abstracción lógica de las ideas a partir de las imágenes sensibles. De hecho, el conocimiento humano parte de las cosas sensibles, que no son inteligibles en acto. Por eso la inteligencia tiene una función o capacidad activa, que se llama intelecto agente, que abstrae las ideas de las cosas sensibles y de las imágenes.

La *"veinte"* explica que las ideas conocen directamente los universales, mientras que los singulares son captados por los sentidos y también por las ideas mediante un retorno o reflexión sobre el acto cognoscitivo humano, que ha abstraído el universal inteligible del singular sensible. Además, para elevarnos a las cosas espirituales necesitamos la analogía.

La *"vigesimoprimera tesis*" trata de la relación entre intelecto y voluntad y explica que el intelecto precede a la voluntad en cuanto que la ilumina y le presenta el objeto conocido para que pueda ser querido, pero la voluntad es libre en el acto de elegir el bien particular en cuanto que la elección sigue al juicio práctico-práctico último, en el que la voluntad mueve al intelecto a ver convenientemente bueno el objeto particular, que —al no ser absoluto ni total— es siempre un bien mezclado con un mal.

Teología natural

De la vigesimosegunda a la vigesimocuarta tesis, se toca la cumbre del conocimiento humano cuando se asciende a Dios por medio de la razón natural.

La *"vigésima segunda tesis"* afirma que el intelecto humano tiene la capacidad de probar con certeza, mediante un razonamiento a posteriori que se remonta a la causa a partir de los efectos, la existencia de Dios y de algún atributo o propiedad de su esencia, que sólo puede captarse directamente o intuirse en su totalidad en el cielo y no en esta tierra como quisieran los ontologistas.

La *"vigesimotercera tesis*" trata de la esencia de Dios, que es idéntica al acto de ser de Dios, y explica cómo Él es el ser por esencia o el ser mismo subsistente, es decir, sólo en Dios coinciden ser y esencia, mientras que en todos los entes finitos hay una distinción real de esencia y ser, de ahí que sean entes por participación incluidos los ángeles. El ser es el constitutivo formal de Dios y todos los demás atributos divinos (bondad, verdad, infinitud, belleza...) derivan del ser.

La *"vigesimocuarta"* y última afirma que Dios, que es el ser absolutamente simple por esencia, es realmente distinto de los entes finitos, que lo son por participación y están compuestos de ser y esencia como acto y potencia, mientras que Dios es el puro acto y el *ens a se*. También habla de la pre-moción física de Dios sobre la acción humana y las criaturas en general como preludio al problema de la predeterminación moral y la predestinación teológica.

Las tesis veintitrés y veinticuatro contienen los principios filosóficos para la solución teológica de los problemas del conocimiento humano de

algún atributo o perfección divina, de la ciencia de Dios, de la voluntad divina, de la providencia y de la predestinación.

Habiendo alcanzado el conocimiento de la verdadera filosofía tomista, garantizada por el magisterio de la Iglesia, los estudiantes pueden pasar a estudiar la *Suma Teológica* misma, que, leída sin preparación previa, podría resultar difícil al intelecto del hombre contemporáneo, impregnado de los prejuicios de la falsa filosofía subjetivista e inmanentista. Recomiendo, a quienes tengan dificultades con el latín, la excelente traducción de los dominicos italianos publicada en seis volúmenes por Edizioni Studio Domenicano de Bolonia ([173]), He escrito este comentario a las XXIV tesis para ayudar a los jóvenes estudiantes de filosofía y a sus padres a captar lo verdadero y a amar el bien con la ayuda de la filosofía tomista. Espero que estas páginas les lleven a ser verdaderos hombres, es decir, animales racionales y libres capaces de "hacer el bien y evitar el mal". Que Santo Tomás les ilumine y les proteja en el curso de la vida, que hoy se ha vuelto mucho más dura que en el pasado.

[173] Puede adquirirse con un descuento del 50% en la editorial por 129 euros. Dirección: Bolonia, via dell'osservanza, 72; teléfono 051. 58. 20. 34; correo electrónico acquisti@esd-domenicani.it; sitio web www.edizionistudiodomenicano.it